MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80734-5

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:
HOCHREUTINER, BENEDICT PIERRE GEORGES

TITLE:
LA PHILOSOPHIE . . .

PLACE:
PARIS

DATE:
1911

Master Negative #

92-80734-5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

.4H65 (194H65)
U5

Hochreutiner, B P G

La philosophie d'un naturaliste; essai de synthèse du monisme mécaniste et de l'idéalisme solipsiste. Paris, Alcan 1911

15 + 226 + [1] p

Pub. also as his thesis (Ph. D.) Geneva.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X

IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB

DATE FILMED: 9.15.92 INITIALS M.M.

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

194H65 U5

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund
Given anonymously

cd

LA

PHILOSOPHIE D'UN NATURALISTE

IMPRIMERIE CENTRALE
17, Boulevard James-Fazy, 17, Genève

LA PHILOSOPHIE D'UN NATURALISTE

Essai de synthèse du monisme mécaniste et de l'idéalisme solipsiste

par

B.-P.-G. HOCHREUTINER

DOCTEUR ÈS SCIENCES

PARIS
FÉLIX ALCAN, Editeur
108, Boulevard Saint-Germain, 108

GENÈVE
EDITION ATAR
12, Corraterie, 12

1911

Tous droits de traduction et de reproduction réservés

194H65
U5

11-7502

A la mémoire de mes maîtres regrettés

Carl Vogt

et

Gaston Frommel

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Préface IX

Introduction I

Première Partie. — EXPOSITION

A. La connaissance subjective dérivée de mes sentiments

CHAPITRE I. — Analyse du Moi subjectif. 11

CHAPITRE II. — Mes sentiments. 15

§ 1. La conscience psychologique 16

§ 2. Le sentiment de l'absolu. 19

§ 3. Le sentiment du plaisir et du déplaisir . 21

§ 4. Le désir du plus grand plaisir 23

§ 5. La conscience morale 24

§ 6. Le sentiment de liberté 25

§ 7. Le principe d'identité 26

§ 8. Le principe de causalité 26

§ 9. Le sentiment religieux. 27

§ 10. Les autres sentiments 29

CHAPITRE III. — Relations de mes sentiments entre eux 31

§ 1. Le sentiment du plaisir 31

§ 2. Ma conscience morale. 33

§ 3. Ma liberté 34

§ 4. Conclusion. 35

CHAPITRE IV. — La religion dérivée de ma connaissance subjective. . . . 36

§ 1. Analyse de ma conception de Dieu . . . 36

§ 2. Eléments subjectifs et objectifs de la divinité; leurs rapports 41

§ 3. La tradition et le dogme 43

§ 4. L'attribut providence 47

Pages

B. La connaissance objective telle qu'elle peut dériver de mes sensations

CHAPITRE V. — La naissance du monde objectif . . 49
§ 1. Mes sensations et leurs antinomies . . . 49
§ 2. Hypothèse de la réalité du monde sensible 51
§ 3. Fondement de la science 54

CHAPITRE VI. — Discussion de l'hypothèse du monde objectif réel 57

1° Objections de fond :

§ 1. Objection des idéalistes 58
§ 2. Objection des matérialistes 63
§ 3. Conclusion 69

2. Objections de détail :

§ 4. L'art et la psychologie 70
§ 5. La relativité 71
§ 6. L'induction 71
§ 7. L'espace et le temps 74

CHAPITRE VII. — Légitimité de la science basée sur le monde objectif, c'est-a-dire sur l'expérience. . . . 77
§ 1. Légitimité théorique 78
§ 2. Légitimité pratique. 83
§ 3. Conclusion 86

CHAPITRE VIII. — La religion étudiée a la lumière de la connaissance objective 87
§ 1. La science des religions 87
§ 2. La notion de Dieu dans les religions humaines. 91
§ 3. Conclusion 98
Conclusions de la première partie 101

Deuxième Partie. — APPLICATION

Introduction. 103

CHAPITRE I. — Evolution personnelle 104

Pages

CHAPITRE II. — Solution de quelques antinomies 109
§ 1. Libre arbitre et déterminisme 109
§ 2. L'âme et le corps 116
§ 3. Unité et diffusion du moi. 121
§ 4. Idées innées et tabula rasa 128
§ 5. Le devoir et l'instinct social. 134
§ 6. L'univers limité et infini 139
§ 7. Conclusion 140

CHAPITRE III. — La psychologie 141
§ 1. La psychologie du plaisir 142
§ 2. Le raisonnement. 143
§ 3. Les sensations 144
§ 4. La mémoire 147
§ 5. La pensée 149
§ 6. Le subjectif et la personne 150
§ 7. Conclusion 151
§ 8. Remarque sur l'analogie en psychologie . 153

CHAPITRE IV. — La morale 156
§ 1. Son fondement. 156
§ 2. Son application, les devoirs. 160
§ 3. Le problème de la souffrance 175

CHAPITRE V. — L'Art 180
§ 1. Son fondement 180
§ 2. Son application 187
§ 3. La critique artistique 189
§ 4. Conclusion 193

CHAPITRE VI. — Conséquences pratiques. 194
§ 1. Introduction. 195
§ 2. Conséquences pour les sciences pures et appliquées 195
§ 3. Conséquences pour la philosophie . . . 203
§ 4. Conséquences pour la religion 209
a) en Dogmatique 209
b) en Apologétique 216
c) en Morale 219
d) en Ecclésiologie 223

Conclusion générale 227

PRÉFACE

En commençant ce travail, je tiens à remercier ceux qui ont bien voulu s'intéresser à mon entreprise. C'est tout d'abord, en ce qui concerne l'*Institut national genevois,* Monsieur le Président, Conseiller d'Etat Henri Fazy, Monsieur le Vice-Président, professeur docteur Emile Yung et Monsieur le secrétaire général, docteur John Briquet. Grâce à leur bienveillant appui, il m'a été donné de faire cette publication dans des conditions très favorables.

Je désire aussi exprimer ma gratitude envers tous ceux qui m'ont encouragé dans mes recherches parce que, sans leur aide, je n'aurais peut-être pas pu me risquer ainsi sur un terrain qui n'est pas le mien.

Je nommerai en première ligne Monsieur le Recteur E. Montet qui, par ses encouragements répétés, m'a ramené à ce travail plusieurs fois interrompu ; ensuite Monsieur le professeur G. Fulliquet, Doyen de la Faculté de Théologie qui m'a aidé par sa grande lucidité d'esprit et ses connaissances étendues, Monsieur le professeur Th. Flournoy qui, depuis si longtemps a eu la bonté de s'intéresser à mes efforts, Monsieur le professeur Bernard Bouvier qui m'a indiqué plusieurs citations judicieuses, Monsieur le professeur Adrien Naville, Monsieur le professeur Edouard Claparède et enfin mon ancien maître, Monsieur le professeur Aug. Chantre qui malheureusement a renoncé depuis quelque temps à son enseignement, mais qui a bien voulu conserver de la sympathie à son ancien étudiant.

J'ai encore une dette de reconnaissance à l'égard des hommes éminents qui se réunissent chaque année à Rolle pour disserter de philosophie en se promenant suivant la mode antique. Ils m'ont fait l'honneur de m'admettre dans leur cercle et j'ai puisé là presque tout ce que je sais de la philosophie contemporaine. Il est bien évident, en effet, qu'au milieu des travaux de laboratoire il est difficile de se tenir au courant du mouvement de la pensée moderne. Impossible de nommer tous les participants à ces réunions, mais je ne puis passer sous silence les professeurs de philosophie de nos trois Universités romandes : MM. Werner, Pierre Bovet et Maurice Millioud, ce dernier surtout qui m'a donné d'excellents conseils sur la manière de combler les lacunes trop graves de mes connaissances en philosophie.

Je tiens enfin à remercier tout spécialement Monsieur le pasteur Théophile Muller qui a consenti à m'aider dans la correction des épreuves de ce travail et à la vieille amitié duquel je dois d'avoir pu mettre au point une foule de détails.

Il en est d'autres, malheureusement, auxquels je ne peux plus apporter mon témoignage de respect et de reconnaissance. Je songe ici à ceux de mes anciens professeurs de l'Université de Genève que j'ai eu la tristesse de voir disparaître et qui appartenaient aux deux Facultés où j'ai fait des études autrefois : Les Sciences et la Théologie.

La Faculté de Théologie a perdu les professeurs Marc Doret, Ernest Martin, Gaston Frommel et John Cougnard. J'ai tenu à rappeler le nom de Frommel en tête de ces pages parce que ses conseils, son enthousiasme

contagieux pour l'abstraction et sa bienveillance, même à l'égard d'opinions qu'il ne partageait pas, ont contribué à me donner le courage d'exposer ici mes idées.

Quoiqu'il ne fût pas théologien, je ne veux pas oublier ici le regretté professeur J.-J. Gourd ; alors que j'hésitais à séparer le subjectivisme de l'objectivisme, afin de sauver à la fois mon sentiment et ma raison, ce courageux partisan du dualisme jeta dans la balance le poids de son autorité.

La Faculté des Sciences, pour sa part, a perdu aussi deux hommes qui ont certainement exercé une grande influence sur mes études : c'est d'abord le professeur Thury dont les connaissances encyclopédiques et l'inépuisable bonté ont laissé chez tous ceux qui l'ont connu un souvenir ineffaçable ; c'est ensuite la puissante personnalité de Carl Vogt. L'antipathie de celui-ci à l'égard des théologiens était bien connue, mais elle provenait uniquement de son respect pour les preuves scientifiques et de son besoin d'une parfaite loyauté vis-à-vis de lui-même. Minutieux observateur du monde sensible, il n'imaginait pas qu'on pût admettre une autre autorité que le fait matériel. Ma grande admiration pour ce respect de la méthode scientifique, cette patience dans l'observation, cette vie consacrée à la recherche de la vérité matérielle, cette énergie dépensée à défendre la philosophie du sens commun qui serait la plus féconde si, pour allumer les lumières d'ici-bas, elle n'éteignait celles du ciel, m'ont poussé à joindre en tête de ce travail le nom de Carl Vogt à celui de Frommel.

Car ces deux hommes ont eu en commun une soif ardente de la vérité qu'ils ont poursuivie avec une égale opiniâtreté, quoique dans des domaines divers et avec

des méthodes opposées. En outre, ces deux noms me paraissent résumer fort bien les deux tendances dont je me suis efforcé de faire ici la synthèse. Cela m'amène à dire quelques mots au sujet de ce travail lui-même.

Lors de la réunion de la *Société helvétique des Sciences naturelles* à Bâle, en Septembre 1910, dans la conférence qu'y fit le professeur Ostwald sur la philosophie de la nature, le célèbre chimiste demandait que des hommes de science plutôt que des philosophes de profession fussent chargés d'établir une philosophie acceptable pour les naturalistes. Il disait à peu près ceci : « Il faut pour cela un homme ayant une culture scientifique générale, mais il faut que cet homme se soit aussi spécialisé dans une branche et qu'il ait fait des recherches originales, car celui-là seul qui y a travaillé par lui-même assignera à la science expérimentale sa véritable place. »

Puissent ces paroles, sortant d'une bouche aussi autorisée, servir d'excuse à la présente étude, car je viens de tenter une entreprise qui risque d'être au-dessus de mes forces. On m'aurait pardonné d'avoir conçu un système philosophique qui me fût particulier, mais on trouvera peut-être bien présomptueux d'avoir voulu l'exposer alors que je manque d'une préparation philosophique suffisante pour en discuter tous les détails.

C'est dire que je ne me fais pas d'illusion sur les qualités de ce travail, car si j'ai accompli autrefois le cycle des études théologiques, qui ont pu me fournir quelques notions de philosophie et d'histoire, et si, pour cette raison, j'ai quelque supériorité par rapport aux philosophes de la nature selon le cœur d'Ostwald, cependant, depuis fort longtemps, les sciences sont

devenues mon unique occupation. Or chacun sait que chez les naturalistes on ne s'exerce guère à l'abstraction ni au beau langage.

Par conséquent, qu'on ne cherche ici ni une érudition que je ne possède pas, ni une information philosophique très avertie, ni une forme littéraire parfaite. On n'y trouvera même pas un exposé complet du sujet, car un système tel que celui-ci ne s'édifie pas en un jour ; il faut des années de méditation pour l'organiser dans toutes ses parties.

J'espère donc qu'on usera d'indulgence à mon égard, on se souviendra que le désir d'être complet est souvent désastreux pour le progrès de la science — « Vollständigkeit ist der Tod der Wissenschaft » a dit Ulrich von Wilamowitz — et l'on ne me reprochera pas trop mon silence sur bien des questions dont je trouverai la solution seulement plus tard,.... si je la trouve jamais.

Malgré toutes ces difficultés, j'ai cependant tenté l'entreprise pour les raisons suivantes :

1° J'ai été frappé — comment ne le serait-on pas ? — du conflit aigu, dans la pensée moderne, entre la science concrète et la philosophie abstraite ; car la science n'est pas en conflit seulement avec la religion, mais aussi avec la philosophie la moins métaphysique, la plus logique et la plus sincère, lorsque cette philosophie veut tenir compte du moi et donner à la personnalité sa véritable valeur.

J'ai tellement souffert de ces antinomies tiraillant mon esprit dans deux directions opposées qu'il me fallut absolument trouver une solution.

Après y être arrivé, le calme est enfin revenu et j'assiste maintenant en spectateur au combat de ceux qui ont pu

contenter leur esprit en acceptant un seul des deux termes contradictoires et pourtant nécessaires. S'étant mutilés eux-mêmes d'une certaine manière, ils ne comprennent pas que d'autres personnes veuillent se mutiler aussi, mais d'une manière inverse. A chaque instant, je suis sollicité de prendre parti par quelqu'un des combattants et quand je réponds par la négative, je pressens qu'on me suppose des motifs intéressés. Comment pourrait-il en être autrement ? Les hommes sentent bien qu'intellectuellement il est indispensable de se prononcer

Voilà donc le premier motif qui m'a mis la plume à la main ; c'est le désir d'établir mon entière bonne foi, lorsque je prétends comprendre et réunir dans mon esprit, d'une part, la tendance de ceux qui poursuivent la vérité scientifique par la méthode expérimentale et *qui lui subordonnent tout le reste*, et, d'autre part, les aspirations de ceux qui, imaginant une connaissance plus immédiate des choses, voudraient échapper à la matière et à l'énergie dont nous ressentons de toutes parts l'étreinte.

2° J'ai pensé aussi être utile à quelques personnes. Je ne veux pas prétendre par là que ma philosophie puisse être adoptée par d'autres hommes, cela serait en contradiction avec mon solipsisme applicable à moi seul, mais au milieu du désarroi intellectuel moderne il y a peut-être quelque avantage à montrer qu'une solution positive des antinomies a été trouvée.

Je me souviens que lorsque j'étais en proie au conflit dont j'ai parlé, j'aurais éprouvé une grande satisfaction si quelqu'un m'eût dit, avec preuves à l'appui, qu'il avait résolu le problème. Quand bien même la solution m'eût été inaccessible, j'aurais repris courage en me disant qu'au moins la question ne devait pas être considérée à tout jamais comme insoluble.

Des conversations avec mes amis et avec quelques-uns de mes étudiants m'ont amené à penser que d'autres cerveaux que le mien pourraient se trouver dans cet état d'équilibre instable et tirer profit de mes affirmations.

3° Ces raisons qui m'ont décidé à me mettre au travail eussent été insuffisantes cependant pour me pousser à publier tout de suite le résultat de mes réflexions ; car il aurait été avantageux d'élaborer tout cela à loisir. Avec le temps, j'aurais eu la possibilité de combler les déficits énumérés tout à l'heure ; mais plus tard, avant une vieillesse toujours incertaine, aurais-je pu vraiment rédiger un travail de cette nature ?

Et cette tradition qui veut qu'un naturaliste attende un âge avancé avant d'exposer sa philosophie, est-elle donc si avantageuse ?

Dans ce cas, n'y a-t-il pas lieu de craindre un affaiblissement des facultés intellectuelles ?

J'ai donc préféré me contenter de cet essai incomplet, plutôt que de renoncer définitivement à mon entreprise ou de la renvoyer à un moment où mon cerveau aurait perdu de son élasticité.

4° Les encouragements de ceux qui furent mes professeurs et que je considère encore comme mes maîtres et leur affirmation que la théorie exposée ici n'a pas encore été préconisée, ont fixé ma décision. Puisse celle-ci ne pas me nuire trop dans l'esprit des naturalistes épris exclusivement de recherches expérimentales!

Genève, 20 décembre 1910.

B.-P.-G. HOCHREUTINER

LA

PHILOSOPHIE D'UN NATURALISTE

Essai de synthèse du monisme mécaniste
et de l'idéalisme solipsiste

INTRODUCTION

Les idées directrices du système

Ma seule certitude première est le moi, ou plutôt mon moi. — J'y trouve des sensations et des sentiments; mais il y a entre ces données des contradictions irréductibles. — Pour établir là-dessus un système de connaissances unique, il me faut admettre deux choses : 1° Je dois supposer un univers mécanique et déterminé, satisfaisant pour expliquer mes sensations; 2° Je suis forcé de reconnaître que mon moi seul échappe à cet univers; je conserve ainsi ma liberté et mes autres sentiments a priori. — *Il en résulte que je dois être différent des autres hommes, mais qu'importe ce corollaire puisque j'ai résolu pour moi au moins la grande énigme de la philosophie.*

N'ayant trouvé aucune philosophie qui me satisfît complètement, je me suis décidé à essayer d'en élaborer une qui pût y parvenir.

Il me fallait d'abord une base et, pour la rechercher, j'ai procédé comme tant d'autres, j'ai fait table rase de toute ma connaissance.

Ayant éliminé ce qui était secondaire, il est resté une seule chose claire et définie : *moi*. Il est resté aussi un *non-moi* qui est à l'origine de mes sensations et que je ne puis pas connaître ; le noumène, si on veut le nommer ainsi.

Le raisonnement de Kant s'adaptant assez bien à mes observations personnelles, j'emploierai sa nomenclature. Ce philosophe a oublié, cependant, comme tous les autres, qu'un seul moi existe réellement, est incomparable et inassimilable à aucun autre, et ce moi, c'est le mien.

Le professeur de Königsberg ne paraît pas avoir réalisé complètement cette constatation-ci, que le moi des humains fait partie du noumène. Cette vérité, au contraire, se dévoila peu à peu à l'auteur de ces pages ; il a fini par croire que l'humanité habitait un monde différent du sien et il s'est convaincu qu'il ne ressemblait peut-être en rien à elle.

En conséquence, tout ce que je vais analyser dans ma personnalité ne concernera que moi-même. Je n'en tirerai aucune déduction applicable à ceux que j'appelle abusivement « mes semblables ». Je m'interdirai également de chercher auprès d'eux des explications pour ce qui se passe en moi.

Ces êtres, dont je puis mettre en doute jusqu'à l'existence, ne sauraient confirmer ou infirmer mes convictions.

Me voilà donc réduit à mes propres forces. Il n'y a plus que moi-même et je pourrai me décider en toute

liberté d'esprit. Ma philosophie, si philosophie il y a, sera bien vraiment établie pour ma satisfaction particulière, et sans aucune arrière-pensée.

Qu'y a-t-il en moi ?

J'y trouve deux choses :

1° Des sentiments, qui s'imposent et qui font partie de ma personnalité.

2° Des sensations, qui en font partie aussi, en quelque sorte, mais auxquelles je suis enclin à reconnaître une origine étrangère.

On verra plus loin que mes sentiments m'induisent encore à penser et à connaître, c'est-à-dire à prendre conscience de ces mêmes sentiments et de mes sensations et à établir entre eux des rapports logiques. C'est pourquoi une première question se pose immédiatement : puis-je créer un système complet de connaissances, construire une science unique, avec mes sensations et mes sentiments ?

A l'inverse de la plupart des hommes, je suis arrivé à la conviction que je ne le puis pas parce qu'il m'est impossible de baser sur ces éléments une suite continue de rapports logiques. Je n'arrive même pas à édifier un système sur mes seules sensations, elles sont trop contradictoires.

Pour faire mieux sentir l'inanité des preuves métaphysiques, Kant posait des antinomies. Je ne vois pas de meilleure méthode à employer pour montrer la vanité de mes tentatives, lorsque je veux tirer une connaissance unique des données de mon *moi* [1].

J'y rencontre, à la fois :

---

[1] C'est-à-dire de mes sentiments et de mes sensations.

Le déterminisme et la liberté.

L'âme immatérielle et la personnalité résultant des sensations successives.

L'unité et la diffusion du *moi*.

Le devoir absolu et sa négation, à savoir sa réduction à un instinct social.

D'une part, un univers limité dont j'aperçois, pour ainsi dire, les bornes et, d'autre part, un univers infini.

Etc., etc.

Inutile d'allonger ici cette liste, j'y reviendrai plus tard.

Il suffit de constater ces contradictions assez radicales, pour que l'impossibilité d'une systématisation de mes sensations et de mes sentiments éclate aux yeux de tous. Ces choses sont incoordonnables, je ne peux pas en tirer une science d'ensemble.

Une autre preuve de la difficulté de cette synthèse pourrait être constituée par les efforts séculaires, mais stériles, de tous les philosophes. Il serait intéressant de rappeler leurs théories afin de les percer à jour. Mais à quoi bon ? Ils sont si loin de moi et si différents ! Notons, en passant, que pas un..., non pas un seul, n'est arrivé à concilier, par exemple, le déterminisme et la liberté. Ou bien, s'ils l'ont fait, ce fut par un artifice de raisonnement. Peut-on appeler autrement la raison pratique de Kant, les synthèses de Hegel, les actes de libre arbitre de M. Renouvier, ou le contingent de M. Boutroux ?

L'unité de la connaissance est donc une utopie.

Que faire, dès lors, pour assouvir mon désir de connaître et pour apaiser ma pensée qui tend inlassablement vers l'unité ? Car penser, c'est unir ; connaître, c'est établir des rapports en série continue,

et tout cela est impossible dans le chaos de mes sensations.

Que faire ?

Me créer un monde qui satisfasse ma raison !

Il me faut une hypothèse où les antinomies dont j'ai parlé soient résolues, un univers où mes sensations puissent s'organiser systématiquement et former un tout acceptable pour mon entendement, une théorie enfin permettant une science générale dont les lois et dont l'ordre soient obligatoires pour tout esprit raisonnant (s'il y en a d'autres que le mien).

Ou bien elle ne sera pas, ou bien cette science sera logique et expérimentale, c'est-à-dire recevable pour la pensée humaine. Car la pensée humaine diffère de la mienne comme origine mais elle lui est semblable comme méthode ; elle est soumise à des nécessités analogues.

Jusqu'à présent, une seule hypothèse m'a paru répondre à ces multiples exigences : c'est celle des positivistes, admettant que les images sont la représentation adéquate du noumène. C'est l'hypothèse du gros bon sens qui croit vrai ce qu'il sent, ce qu'il touche et ce qu'il voit. Je statuerai donc la réalité en soi de ce monde sensible.

Considérez combien cette solution est séduisante. En créant un univers objectif, en dehors de ma personnalité, elle crée du même coup des hommes capables d'en concevoir la science.

A ce système matériel, si bien ordonné, il y a pourtant à faire une restriction capitale.

Un seul être lui échappera et restera indépendant de ses lois ; cet être, ce sera moi. Non pas moi..., ma personne physique, mais le *moi* duquel je suis parti à l'origine.

Mon pied, ma main, mon cerveau lui-même, ce n'est pas moi, ce sont encore des choses que je connais par mes sensations et qui appartiennent au noumène. *Moi,* par contre, c'est le primaire, ce qui pense et ce qui connaît; moi, c'est l'Inanalysable. Cet être-là reste naturellement en dehors du domaine objectif qu'il a engendré, une fois pour toutes, lorsqu'il a posé que le noumène = le phénomène.

On pourrait croire que je doive vivre une double vie. Il n'en est rien, parce que, d'une part, la vie scientifique est localisée dans ma vie de relation avec le monde sensible, il s'agit là d'objets matériels, énergétiques..., objectifs en un mot; parce que, d'autre part, la vie intime n'appartenant qu'à moi et ne concernant que moi, je n'y rencontre rien de matériel, il s'agit là seulement de sentiments, tout y est subjectif.

Ce sont donc deux méthodes tout à fait différentes, c'est vrai, mais elles sont applicables dans des domaines radicalement séparés; c'est pourquoi il ne surgira jamais entre elles une opposition. De leur emploi simultané résulte une parfaite unité.

Je décrirai ailleurs comment j'y suis parvenu et quelles furent les étapes de mon évolution. Je désire seulement montrer ici l'application méthodique de la théorie et je me borne à en exposer le simple schema.

Pour chaque cas, je vais examiner à quel domaine il se rapporte.

Suis-je en présence du monde minéral : ai-je à soulever une pierre ou à construire une maison, je commencerai par calculer les moyens mécaniques à employer. Pour peu que j'aie la disposition de ces moyens et que mon calcul soit juste, mon but sera atteint.

Ai-je affaire à un animal, ou à un homme, il en sera de même. Si cet homme est malade, j'évaluerai aussi les moyens de le guérir et j'appliquerai ceux que je possède.

Mon désir est-il, au contraire, d'obtenir quelque chose de mon prochain, j'essayerai d'agir par persuasion ou par raisonnement. Pour cela, je devrai connaître les règles de la logique ou bien il me faudra faire usage de la suggestion. Si je ne réussis pas, il faudra recourir à la violence. Mais, chez les hommes vivant en société, la contrainte n'est exercée que par l'Etat et suivant un code défini. Ayant donc étudié les lois de la sociologie et du droit, j'opérerai selon les indications que j'en peux tirer; de même qu'en médecine, j'avais mis en pratique mes notions de thérapeutique et, dans l'art de bâtir, celles de mécanique.

En procédant de cette manière, j'ai été conséquent et le succès est toujours venu couronner mes efforts, me prouvant par là que je n'avais pas fait fausse route.

Lorsque je dis que le succès a toujours couronné mes efforts, je ne veux pas affirmer que toutes mes entreprises aient réussi; je serais vraiment un trop heureux mortel. Je prétends seulement que j'ai obtenu des résultats proportionnels à l'exactitude des travaux préparatoires que j'avais faits et à la force déployée pour atteindre mon but. Cela signifie que ces résultats ont été parfois négatifs, parce que j'avais commis une erreur, ou bien parce qu'il me manquait certains éléments d'appréciation, ou bien encore parce que la force dont je disposais n'était pas assez grande.

Dans ce monde objectif, où règne le déterminisme, j'applique donc partout la méthode scientifique; je suis dans le vrai puisque cela me réussit.

Par contre, ai-je affaire à moi-même, alors, faisant abstraction de l'univers sensible, je vais peser les motifs pour et contre les décisions que je prendrai, librement, sans en rendre compte à personne. Il n'est pas de loi mécanique, psychologique, ou sociologique capable de m'en détourner.

Je citerai, à titre d'exemple, une question de conscience, et je l'exposerai aussi subjectivement que possible pour ne pas compliquer la discussion :

Je viens d'éprouver une grande tristesse, un deuil. Me voici dans un état pénible et douloureux. Il serait naturel que je cherchasse à y échapper en changeant les images qui hantent mon cerveau, en les faisant varier ; je sais que je puis le faire, mais ma conscience me dit : *Tu ne dois pas!* Pourquoi ? Je l'ignore. Le sentiment est là, et cela suffit. Entre deux maux, je choisis le moindre ; au plaisir et à la distraction accompagnés du remords, je préfère la persistance de ma tristesse et des images de deuil, avec la paix intérieure.

Cela paraîtra peut-être injustifié, coupable même, si le deuil auquel je fais allusion est la mort d'un être humain qui me soit indifférent, ou simplement celle d'un animal. Pour le monde objectif, pour les autres hommes, il semblera absurde de voir un des leurs se laisser déprimer sans raison suffisante ; on me prouvera facilement que j'ai tort ! Que m'importe ! Mon sentiment ne concerne aucun de mes semblables. Dès l'instant où c'est un sentiment qui m'inspire, je puis mettre en doute l'univers sensible. Dans ces conditions, on comprendra combien nulle est l'influence de cet univers sur ma détermination.

Arrivé là, je pourrais me dire, il est vrai, que cet

événement douloureux est en dehors de moi et, par conséquent, subjectivement indifférent. Mais c'est un trompe-l'œil car je ne supprimerai pas la sensation. Si ce n'est pas le fait en lui-même qui réveille les sentiments, chez moi, ce seront alors les états de conscience, et si ce n'est pas la mort de mon chien que je pleure, c'en est au moins l'image.

En raisonnant comme je viens de le faire, j'ai simplement déplacé la question et, comme au début, je peux me demander : Dois-je chasser les idées tristes et les remplacer par d'autres ? Je réponds à nouveau : je ne le veux pas, parce que ma conscience m'a dit : Tu ne dois pas !

En conséquence, dans cette affaire subjective, je persisterai à ne prendre conseil que de mon sentiment.

Cela m'amène à constater que je passe du fait à l'image consciente et inversement, par un acte de volonté, par le même acte qui statue le monde objectif ou qui le met en doute.

Est-il question d'états d'âme, réveillant en moi des sentiments, du même coup le reste de l'univers perd sa réalité et devient une indétermination, un inconnaissable, sans influence sur mes décisions.

Est-il question de phénomènes, du substratum de mes sensations, c'est qu'alors j'ai reconnu l'existence d'un ordre de choses en dehors de ma personnalité et que je me suis résolu à tenir compte de ses lois.

Cependant je tiens à le répéter, je ne me suis pas anéanti par cela même ; j'ai conservé mon moi en le soustrayant à ce monde sensible auquel je le superordonne.

Tel est le schema de mon raisonnement.

Pour le bien concevoir, il faudra le développer et, pour prouver ses avantages, il s'agira d'exposer ses conséquences favorables.

Pour le développer : 1° Je constituerai ce que je pourrais appeler la connaissance subjective, en montrant ce que contient mon moi. J'y décrirai mes sentiments et mes sensations conscientes, ainsi que leurs relations et les conclusions qu'on peut en tirer.

2° J'établirai la connaissance objective sur ses véritables bases. J'indiquerai les raisons qui légitiment mon hypothèse de la réalité du monde sensible et pourquoi une hypothèse de cette nature peut, seule, fonder une science expérimentale digne de ce nom.

Pour exposer ensuite les avantages de ce système, il faudra l'appliquer à des disciplines diverses. C'est ce que je ferai, dans la seconde partie de ce travail, pour ce qui concerne la philosophie, la morale, la religion, etc.

PREMIÈRE PARTIE

EXPOSITION

A. — La connaissance subjective dérivée de mes sentiments

Chapitre premier

Analyse du moi subjectif

Mon moi est à la base de toute connaissance. Il a une origine inconnue et il persiste, sans changement, au travers des variations de mes sentiments et de mes sensations. Il est absolu.

En descendant tout au fond de moi-même, j'ai trouvé mon moi.

La seule chose qui se révèle à moi..., c'est moi, c'est-à-dire une donnée irréductible, impossible à analyser, par conséquent une donnée absolue. Je puis réfléchir sur ce moi, connaître certains de ses aspects, définir ses sentiments ou ses sensations, mais je ne peux pas l'épuiser.

Ce moi est donc quelque chose d'unique et de radical. Ce moi, qui se pense, m'apparaît de façon immédiate et me semble être la *substance*, dans le sens que Spinoza attribuait à ce mot.

Aussi n'ai-je jamais pu comprendre que Descartes ait dit : Je pense, donc je suis, ni ceux qui ont dit après lui : Je veux, je dois, j'agis, donc je suis.

Au contraire, en intervertissant les termes : je dirai : je

suis, donc je pense, je veux, je dois, j'agis. Car je pense quand je veux, je veux quand je dois, j'agis quand je veux et je fais tout cela parce que je suis.

La pensée, la volonté, le devoir, n'ont pas de sens pour moi si je ne *suis* pas. Je me déclare même incapable d'imaginer que je n'existe pas, tellement mon moi m'est nécessaire. En le dédoublant, je conçois sa réalité mais c'est dans une certaine mesure, au nom d'un autre moi, que je le fais. Ainsi, je me suis donné l'illusion de sortir de ce moi qui est le mien, pour y retomber à l'instant où j'en statuais un autre.

Si je cherche à analyser, il se trouve que le langage confirme cette façon de voir. Quand je dis: «*je pense*», je dis d'abord: «*je!*»

Si je dis: «*moi*», sans aucune adjonction, cela signifie encore quelque chose. Quoiqu'en disent les hommes, j'arrive, à la rigueur, à imaginer un moi sans action, mais comment comprendre une forme verbale isolée? *Penser!* qu'est-ce que cela, sans un être pensant? Je ne me le représente pas.

Moi peut se passer de verbe, et il peut s'appliquer à tous les verbes, mais ces derniers ne peuvent pas se passer de la personne.

Si l'on m'objectait les modes impersonnels, je répondrais qu'en regardant de près on y trouve encore une personne indéterminée, mais enfin une personne,... tant il est vrai qu'une action quelconque ne peut se concevoir sans un sujet agissant.

Or, au stade actuel de mon raisonnement, en cet instant où je suis rentré en moi-même pour découvrir les sources de ma connaissance, il n'y a qu'une seule personne possible : *moi*.

Cette personne-là est donc bien primaire et antérieure à toutes les activités.

Je rappelle qu'il est question ici du moi subjectif, de ma personnalité à moi, et non du *moi* des humains en général. Ce n'est pas le *moi*, sur lequel ratiocinent les philosophes, c'est « mon moi » qui veut ignorer les philosophes et la philosophie. Pour lui n'existent ni le soleil qui brille, ni la terre qui roule dans l'espace, ni les créatures qui s'agitent; c'est le moi *solipsiste*, qui s'est isolé de tout, et qui se cherche dans les ténèbres d'une ignorance complète.

Ce moi s'est trouvé lui-même. Il a une sui-conscience et, en examinant son contenu, je vois qu'il renferme des sentiments et des sensations.

Mon moi est-il donc le centre de mes sensations et de mes sentiments? Impossible, puisqu'il les pense, les juge et les élabore! En est-il seulement la pensée? Impossible, également, puisque cette pensée varie et va de l'un à l'autre. Mon moi est, au contraire, l'élément permanent dans le changement constant de mes sensations et l'élément unifié, toujours identique à lui-même, sous la multiplicité de mes sentiments [1]. Il n'est donc assimilable à aucun d'entre eux; il n'est pas non plus assimilable à la mémoire comme Reid le démontre pour le moi humain (Œuvres III et IV, d'après Fouillée, *l. c.*).

Néanmoins, il renferme tout cela. Il est, à la fois : sentiment, pensée, volonté, raisonnement, mémoire, conscience morale; il est aussi et surtout conscience

[1] V. Reid. *Œuvres* III, ch. IV, d'après Fouillée. *Extraits des gr. philos.*, p. 346.

psychologique, mais il est encore autre chose, car rien ne l'épuise et il est antérieur à tout. Il est le grand mystère, le grand X, le premier point de départ; il est celui qui explique et qui ne peut être expliqué.

Son origine m'est tout à fait inconnue (1), mais je me permettrai une hypothèse à cet égard dans le chapitre où je traiterai de la religion. Quant à sa fin, j'en dirai quelques mots ici.

Quelle sera la fin de ce moi? Je l'ignore pour ce qui est des détails, mais je dois avouer que je ne puis pas concevoir une destruction de ce moi. Cela m'est aussi impossible que de concevoir l'abrogation du principe d'identité, le mutisme de ma conscience, ou la disparition de ma libre volonté. Mon moi persistera donc indéfiniment (2).

Tout à l'heure, j'ai montré que je trouvais en lui la notion de l'absolu, (V. p. 11, ligne 9) et l'on verra plus

(1) Cela est naturel, dira-t-on, parce que, de tout temps et de l'aveu de tous les philosophes, les hommes ont eu la plus grande difficulté à se représenter l'éternité antérieure, tandis que l'éternité future leur était aisément intelligible.

(2) V. Bergson. *Evolution créatrice*, Paris 1909, p. 4. — M. Bergson qui voit dans le temps « l'étoffe même de la vie », est amené naturellement à expliquer le moi par une sorte d'illusion. « A vrai dire », dit-il, « ce substrat n'est pas une réalité ». Aussi ai-je été très frappé de trouver, chez ce philosophe dont la logique est si magistrale, l'affirmation suivante :

« Si notre existence se composait d'états séparés, dont un moi impassible eut à faire la synthèse, il n'y aurait pas pour nous de durée. »

Quoique ne partageant pas les opinions du célèbre professeur parisien, je reconnais cependant que sa conclusion est rigoureuse, en ce sens que, si mon moi a une réalité, il doit échapper à la durée. Non pas qu'il me soit impossible de concevoir la durée, mais mon moi la dépasse parce qu'il me paraît être éternel.

loin qu'elle constitue un sentiment. Par conséquent mon moi doit réaliser cet absolu, c'est-à-dire celui de la conscience morale ou le souverain bien, celui de la recherche du plaisir ou le bonheur parfait, celui de la durée ou l'éternité, celui de la connaissance ou la vérité totale.

Souverain bien, bonheur, vérité, éternité, telle me paraît être, en gros, la finalité du moi.

Chapitre II

Mes sentiments

Ils sont a priori *et font partie intégrante du moi. Ce sont :* § 1. ***La conscience psychologique*** *qui n'est pas un sentiment à proprement parler, mais qui les comprend tous.* — § 2. ***Le sentiment de l'absolu.*** — § 3. ***Le sentiment du plaisir et du déplaisir.*** — § 4. ***Le désir du plus grand plaisir.*** — § 5. ***La conscience morale.*** — § 6. ***Le sentiment de liberté.*** — § 7. ***Le principe d'identité.*** — § 8. ***Le principe de causalité.*** — § 9. ***Le sentiment religieux.*** — § 10. ***Les autres sentiments.*** — *Remarque sur l'espace et le temps.*

Si je ne peux pas analyser à fond ce moi, au moins me sera-t-il permis de l'étudier et de le décrire.

J'y constate, ai-je dit, des sentiments et des sensations.

Enumérons d'abord les *sentiments* (1).

(1) Définition du sentiment : Outre la signification de « perception des objets par le moyen des sens », laquelle est exclue naturellement, le *Dictionnaire de l'Académie* définit avec beaucoup de raison le sentiment comme « étant aussi la faculté

Ce sont des *a priori* qui s'imposent à moi et ne se discutent pas. Ils sont liés au moi d'une manière si intime, qu'ils en font partie intégrante. Si j'en supprimais un seul, j'ai l'impression que je ne reconnaîtrais plus ma propre personnalité. Ils sont primaires et se sont révélés en moi-même, à moi-même.

§ 1. LA CONSCIENCE PSYCHOLOGIQUE

Je n'entends pas commencer mon énumération par la conscience psychologique parce que cette dernière ne

---

« que nous avons de connaître, de comprendre, d'apprécier « certaines choses sans le secours du raisonnement, de l'obser- « vation ou de l'expérience et qui est en nous comme une « sorte de tact ou d'instinct naturel. (Il y a des choses que « nous ne connaissons que par sentiment. Avoir le sentiment « du juste, du bon, du beau, le sentiment des arts, des conve- « nances). »

L'Académie ajoute : « Sentiment se dit en outre des affec- « tions, des passions et de tous les mouvements de l'âme « (Sentiment noble, élevé. Sentiment d'amour, de haine, de « colère, de douleur) », et : « Sentiment se dit aussi de la sen- « sibilité morale, de la disposition à être facilement ému, tou- « ché, attendri ».

Toutes ces acceptions sont comprises dans ma définition de ce terme.

Littré, parmi les sens nombreux qu'il énumère, mentionne aussi : « Sentiment = Conscience que l'on a de la réalité d'une chose », et il cite ces exemples démonstratifs : « J'ai le sentiment clair de ma liberté », et : « Je distingue entre connaî- « tre par idée claire et connaître par sentiment intérieur « (Malebr.). On ne connaît son âme que par le sentiment inté- « rieur qu'on en a (Malebr.). »

Je ne puis que faire miennes ces indications, surtout celles de Littré. Il ne m'est pas possible d'exposer plus clairement ce que j'entends par *mon sentiment*. Le sentiment chez les autres hommes est très différent du mien et je renvoie, pour ce qui le concerne, à la deuxième partie de ce travail, où j'ai donné une définition du subjectif humain.

me paraît pas être un sentiment comme les autres. Elle a pourtant tous les caractères d'une révélation primordiale, intime, *a priori ;* c'est pourquoi elle figure ici.

Elle est constituée par mon moi, réfléchissant à lui-même. Or mon moi n'est ni un sentiment, ni une sensation, ni quoi que ce soit ; il est l'Irréductible. Ce moi éprouve des sentiments que je vais énumérer et ma conscience psychologique, réfléchissant mon moi, réfléchit, à la fois, tous mes sentiments. Elle leur est analogue, par conséquent, sans leur être identique.

J'ai déjà dit que je ne concevais pas la destruction de ma personnalité. C'est dire que j'admets aussi la durée indéfinie et l'invariabilité de ma conscience psychologique. Cette question semble accessoire mais, comme une objection importante peut se poser à son propos, il est bon d'indiquer de quelle façon celle-ci a été résolue pour moi. Cette objection est la suivante : Comment ma conscience psychologique aurait-elle une durée illimitée, puisque, chaque soir, je la sens s'éteindre quand je m'abandonne au sommeil ?

Il y a là un de ces cas innombrables où l'habitude de mêler constamment l'objectif et le subjectif rend le problème obscur.

Il faut que je distingue, avec précision, entre mon sommeil et celui des autres. Je sais fort bien que le sommeil des hommes est accompagné d'une perte de la suiconscience mais je ne connais, de mon propre sommeil, que les phénomènes accessoires de la fatigue des membres, de la détente des muscles et de la fermeture des paupières. Je n'ai aucune idée de la perte de ma conscience.

Si je juge de ce dernier phénomène avec les éléments

objectifs que j'en possède, je puis dire qu'il ne se produit jamais d'une manière insensible, mais toujours brusquement. Mon corps s'engourdit et mon esprit vagabonde ; je pense, je suis. La pensée même s'engourdit, je suis toujours ! Puis, tout à coup, je ne suis plus. C'est du moins ce que les données du monde objectif pourraient me forcer d'admettre.

Au contraire, subjectivement, cela n'est pas. Tant que je suis, je pense; les sensations peuvent parfois s'émousser, les pensées peuvent devenir confuses, mais je *suis* toujours, c'est toujours moi, le même moi. Si, par hasard, un œil s'entr'ouvre, j'ai encore l'idée d'obscurité. Puis l'instant après j'entr'ouvre un œil et ... il fait jour.

Je n'ai aucun moyen de prouver à mon moi subjectif qu'entre ces deux gestes de ma paupière, une nuit s'est écoulée.

Pourtant, les songes, les moments où j'ai été réveillé à moitié, au milieu de la nuit, comment en rendre compte ?

Fort simplement, certes : d'abord, les seuls songes, pour moi, sont ceux qui ont laissé une trace dans ma mémoire consciente. Dans tous ceux-là, j'étais moi-même. Jamais je n'ai rêvé avoir été quelqu'un d'autre. Ma situation sociale ou physique pouvait être différente, mon moi était identique. Le dédoublement de ma personnalité ne saurait avoir aucun sens. Je ne puis pas imaginer cela.

Aussi le sommeil, en tant qu'interruption de ma suiconscience, n'existe-t-il pas pour moi, au point de vue subjectif. La difficulté qui en résultait pour ma théorie est donc éliminée.

Outre le sommeil, on pourrait m'objecter fort bien le subconscient [1] qui a pris, aujourd'hui, une place si considérable en psychologie. Il convient de remarquer, à ce propos, que ce subconscient est une notion scientifique et objective. Je l'observe chez les autres, mais il n'y a rien de semblable chez moi. Supposons même un instant que je sois un mécanisme identique à tous les humains, on comprendra bien que, si je me cantonne dans l'observation de ma vie consciente, je ne puisse pas concevoir une vie subconsciente parce que précisément elle n'est pas consciente.

Inutile d'insister, tous ceux d'entre mes lecteurs qui auront suivi mon raisonnement jusqu'ici auront compris d'avance que je devais prendre une attitude négative. Mon subconscient n'existe pas. Cette sorte de phénomène, au contraire, m'apparaît très clairement chez le reste des hommes.

§ 2. SENTIMENT DE L'ABSOLU

J'appelle absolu ce qui échappe à la relativité. Or, la seule chose qui puisse lui échapper, c'est ce moi irréductible, avec sa conscience morale et psychologique, ce moi dont j'ignore l'origine et dont je ne puis concevoir la cessation.

Comment est-il possible d'appliquer le terme d'absolu à *moi* alors que, si souvent, je me sens faible et à la merci de mes sensations (un philosophe dirait à la merci du monde contingent) ?

Je voudrais m'expliquer à ce sujet mais, pour être

[1] Je ne veux pas parler de l'inconscience du sommeil, que je viens d'étudier, mais du subconscient, au moyen duquel, on explique aujourd'hui la mémoire, les réflexes, l'hypnose, etc.

compris, je dois anticiper sur un chapitre ultérieur et parler un instant le langage scientifique qui est celui du gros bon sens.

Je suis parfois écrasé par le sentiment de ma faiblesse parce que je possède un corps, sujet à toutes les infirmités. Ce corps est mortel, assurément, comme tous les autres. Depuis si longtemps je tiens compte de cette circonstance, au point de vue scientifique et objectif, que je me laisse aller, par la force de l'habitude, à reporter ces caractères de faiblesse, de relativité et de transition de mon être matériel, sur mon moi subjectif, commettant ainsi une erreur complète de raisonnement.

Si je m'examine d'une façon approfondie, je suis vite convaincu que je fais fausse route. Tout ce que je sens, j'éprouve, je pense, dépend de moi et ce n'est pas moi qui suis soumis à ces choses. Cela est évident.

Quand, la nuit, je lève les yeux vers le ciel étoilé ou que je braque mon télescope vers la nébuleuse d'Orion, si éloignée qu'elle paraît dépourvue de mouvement propre, le vertige de l'infini m'envahit parce qu'au delà de ces espaces, j'en conçois encore d'autres et, par l'imagination, je recule toujours plus loin les limites de mon univers. Qui suis-je donc pour concevoir l'infini ? Car il n'est qu'en moi, il n'existe que par moi.

De même l'éternité n'existe que par moi aussi, puisque j'en conçois la durée infinie. Après cet instant, je pense à un autre instant; après cette année, à une autre année; après ce siècle, à un autre siècle et je puis dire, qu'après cette éternité, j'imagine encore une autre éternité, ensuite une autre et, ainsi,... toujours.

Ces notions d'espace et de temps, que j'ai empruntées

au monde objectif [1], ont acquis en moi, quand elles y ont pénétré, leur caractère d'absoluité [2].

Serait-ce donc exagérer que de taxer ce moi d'absolu ? Non, certes ! C'est rendre justice à la dignité de ma personnalité consciente.

§ 3. PLAISIR ET DÉPLAISIR

Dès que j'ai été conscient et que des images se sont présentées à moi, elles ont réveillé un sentiment agréable ou désagréable, plaisir ou déplaisir, avec toutes les gradations, en passant par l'indifférence.

En effet, le plaisir et le déplaisir ne sont pas deux choses hétérogènes pour moi; ce sont, comme le froid et la chaleur, deux degrés d'une seule échelle.

Le déplaisir est un plaisir très réduit, négatif, si l'on préfère, et telle chose que je trouverai agréable, par comparaison avec une autre, sera désagréable si je la mets en parallèle avec un plaisir plus grand. C'est donc cette échelle tout entière qui est primaire pour moi.

Il est possible même que ces sentiments se soient présentés antérieurement aux sensations, c'est-à-dire que j'aie pu éprouver plaisir ou déplaisir en dehors de toute sensation. Tel serait le cas, par exemple, pour certaines idées qui ont eu l'approbation de ma conscience morale. Par exemple, quand j'ai examiné mes convictions reli-

---

(1) Voir p. 30.

(2) Fouillée (*Histoire de la phil.*, p. 467) relève que Spencer, lui-même, le naturaliste par excellence, admet cette conception de l'absolu. Ce dernier serait un élément immuable de la conscience et une condition de la pensée. C'est ce même Spencer qui s'est efforcé de montrer que le relatif est inconcevable sans sa relation avec l'absolu.

gieuses, je me suis arrêté à un Dieu qui est le souverain bien. J'en ai éprouvé du bonheur parce que cela satisfaisait, à la fois, ma conscience morale et mes principes de logique. La sensation [1] ne jouait pourtant aucun rôle dans cette affaire.

Accompagné, ou non, d'une sensation, le plaisir s'est imposé à moi directement. Il était constamment primaire et les explications que j'ai entendues, qui faisaient dériver ce sentiment d'autre chose ne m'ont pas semblé admissibles.

On m'a dit, par exemple, qu'un son était désagréable parce qu'il constituait une dissonance. — Mais pourquoi une dissonance m'est-elle désagréable ? — Parce qu'elle exerce une irritation sur le nerf auditif. — Pourquoi donc une telle irritation m'affecte-t-elle douloureusement, dois-je demander de nouveau ? Pourquoi est-il désagréable que je me pince le doigt à une porte ? Voilà ce qu'on n'a pas pu m'expliquer scientifiquement, pas plus qu'on ne m'a expliqué la transformation d'un fait nerveux en une de mes sensations.

On n'a même pas encore pu le faire pour les sensations des autres hommes ! Cela ne veut pas dire que ce soit impossible chez eux, mais les théories actuelles ne sont guère satisfaisantes. On en trouvera une énumération abrégée et une bonne critique dans le Rapport du prof. Külpe, au dernier Congrès de psychologie (Genève 1909).

Quant à mon propre plaisir et à mon déplaisir, la meilleure théorie ne pourra jamais me renseigner à leur

---

[1] Le terme de sensation est pris ici dans son sens scientifique, inutile de le dire.

sujet. J'en conclus que ces sentiments sont bien primitifs chez moi. Ils s'y manifestent généralement en présence d'images ou de sensations, mais ils n'en sont pas dérivés.

§ 4. LE DÉSIR DU PLUS GRAND PLAISIR ET SA RECHERCHE

Après avoir ressenti du plaisir et du déplaisir, j'ai été amené à rechercher toujours le premier de ces deux sentiments. A cela ont tendu ma volonté, mon activité et toute mon existence. La poursuite du bonheur est devenue le but que mon moi s'est posé à lui-même.

Comme il y a des gradations dans le plaisir, des comparaisons se sont établies et, en définitive, mon seul mobile fut *le plus grand plaisir*.

Il ne faudrait pas comprendre mal cette affirmation et croire que je sois un épicurien effréné. Des hommes comme Stuart Mill et Bentham ont déjà fort bien montré que la recherche du bonheur peut et doit même impliquer la vertu. Il est donc inutile d'insister.

N'est-ce pas en vue d'être heureux qu'on obéit à l'impératif catégorique ? Qui n'a éprouvé, en effet, la satisfaction d'avoir suivi les ordres de sa conscience morale [1] ?

Accessoirement on voit, par là, combien mon entendement se rebelle à admettre cette soumission à la loi,

---

[1] Il suffira donc de placer l'autorité de la conscience sur une base assez solide pour que cette morale-là soit au moins l'équivalente de la morale classique. A ce point de vue, peut-être les utilitaristes ne sont-ils pas à l'abri de tout reproche, mais cette objection ne saurait s'appliquer à mon système puisque ma conscience morale est absolue. Je puis être utilitariste sans inconvénient parce que la base de mon devoir est inébranlable.

pour la loi, à admettre ce bien pour le bien, tels que les décrit Kant[1].

Conclusion : De même que le plaisir est un sentiment qui s'est imposé à moi sans discussion, de même cette tendance à la recherche du bonheur m'est inexplicable. Je la constate seulement et je sens bien que je ne serais plus moi si je ne la possédais pas. C'est pourquoi je pense que c'est un *a priori*[2].

§ 5. LA CONSCIENCE MORALE

L'impératif catégorique me paraît tout aussi important qu'à l'auteur de la *Raison pratique*.

Oui, j'ai eu bien souvent, en face de certaines décisions à prendre, un sentiment qui devait ressembler au *tu dois* absolu de Kant. En revanche, on vient de voir qu'en me conformant à ce *tu dois,* j'avais pour but la satisfaction d'avoir obéi à ma conscience.

La présence de cette conscience morale a compliqué ma recherche du plus grand plaisir. J'ai souvent supputé ce qui m'offrirait le plus de chances de bonheur, de mon devoir ou de mon désir. A plus d'une reprise, j'ai résolu le problème contre ma conscience, mais celle-ci protesta de telle façon que je me suis promis de ne pas recommencer. J'en suis venu ainsi à croire que le souverain bien, but absolu de la loi morale, est synonyme du bonheur parfait, qui est le but absolu de ma recherche du plaisir.

---

(1) Du reste, Kant (in *Raison prat.*) lui-même, a reconnu qu'on ne peut pas dire d'une seule action qu'elle ait été faite par devoir pur. Il n'y a aucun caractère pour le reconnaître.

(2) La nécessité d'un but pour mon activité devrait aussi être expliquée elle-même. Il y a là une cause finale, en relation avec le principe de causalité dont nous parlerons plus loin.

D'où vient cette idée du devoir ? Je l'ignore comme j'ignore pourquoi je suis heureux ou malheureux, pourquoi je poursuis un but, pourquoi même je suis.

Ainsi que pour les sentiments précédents, on a vainement cherché à m'expliquer les origines de ma conscience morale avec des éléments empruntés au monde objectif. On m'a montré l'évolution de l'instinct social chez les humains alors que je n'ai encore admis ni instinct, ni société, ni monde objectif, en un mot, que le donneur d'explication lui-même est pour moi une image d'un noumène dont je ne puis rien savoir. Aussi cette théorie de l'instinct me paraît-elle inacceptable et mon moi se refuse à l'envisager.

Ce n'est pas le lieu ici de discuter les conséquences de cet impératif catégorique, ainsi que ses répercussions dans le monde sensible ; il me suffit de constater son existence et son caractère *a priori*.

§ 6. LE SENTIMENT DE LA LIBERTÉ

Dès l'instant où j'ai voulu poursuivre un but, il m'a fallu choisir les moyens de l'atteindre. Je l'ai fait avec le sentiment très net de ma liberté.

Je pouvais me décider en *oui* ou en *non,* quelles que fussent les images présentes à ce moment-là.

M'eût-il été permis de douter de ma liberté, dont j'avais l'intuition, il y aurait eu encore ma conscience morale, laquelle, en m'imposant une responsabilité, créait en moi le principe d'une absolue indépendance.

Le sentiment *a priori* de ma liberté vint donc se renforcer en se doublant du sentiment de responsabilité qui lui est semblable.

§ 7. LE PRINCIPE D'IDENTITÉ

Ce principe et la logique, qui en découle, me paraissent avoir toujours existé en moi. Je ne puis concevoir ma vie sans cette conviction. Si je pouvais, à la fois, être et n'être pas, comment aurais-je conscience de moi ? Je renonce à discuter cette alternative tant elle me semble impensable.

Quant à la logique hégélienne de la contradiction, elle ne saurait être qu'un artifice. Comme M. le professeur Adrien Naville vient de le montrer à nouveau magistralement, il n'y a qu'une seule logique satisfaisante : celle de l'identité [1] :

Elle est bien, pour moi, un *a priori* inexplicable, mais indispensable, c'est un sentiment.

§ 8. LE PRINCIPE DE CAUSALITÉ

Comme le précédent, ce principe me paraît satisfaire à un besoin profond de ma nature. Il est une des nécessités de mon entendement, sur l'origine de laquelle je ne sais rien.

Les hommes pourront évidemment l'expliquer par la succession des phénomènes et par l'habitude que cette succession régulière engendre dans l'esprit. Mais cela est bon pour le domaine objectif, où l'on rendra compte ainsi de ce qui se passe chez l'*homo sapiens*. Mon idée de cause, comme ma personnalité, échappent au monde sensible et dépassent infiniment toute explication de ce genre. La causalité est, pour moi, un sentiment qui s'impose.

[1] Adr. Naville : *La logique de l'identité et celle de la contradiction*, Genève 1909, in-8°, in Mémoires publiés à l'occasion du jubilé de l'Université.

Il s'est souvent extériorisé sous forme de nombreux *pourquoi* que j'ai adressés à mes parents, à mes maîtres ou à moi-même. C'est à cette curiosité que j'attribue mon goût pour l'étude des sciences et de la philosophie.

La découverte d'une cause, fût-elle secondaire, me procure un plaisir très vif, et il est naturel que je le recherche.

§ 9. LE SENTIMENT RELIGIEUX

Je ne saurais affirmer que ce soit une notion simple. C'est peut-être la résultante d'autres sentiments, tels que la conscience morale et le besoin de causalité, mais peu importe pour notre discussion.

On verra plus loin l'analyse de la religion, ou plutôt de ma religion. Je voudrais examiner ici, seulement, la nature du ou des éléments sur lesquels elle repose.

Cette base me paraît être un sentiment de subordination, le besoin de *quelque chose de supérieur*, pour employer les expressions de Schleiermacher et de W. James [1].

Je remarque pourtant que ma théorie diffère beaucoup de la leur. Schleiermacher et W. James voient dans ce *plus grand*, dans cet auteur du sentiment de dépendance, un être, sinon concrêt, du moins objectif, c'est-à-dire distinct de mon moi et du moi des hommes en général.

Au contraire, pour ce qui me concerne, ce *plus grand* fait partie intégrante de ma personnalité subjective.

Pour faire mienne l'affirmation de W. James, je de-

[1] Schleiermacher voit l'origine de la religion dans le sentiment de dépendance et W. James dit expressément (*Expérience relig.*, trad. fr. p. 424) que l'homme arrive à se rendre compte qu'il fait partie de quelque chose de plus grand que lui.

vrais dire, non pas que je fais partie — ce qui vient secondairement — mais que *j'ai besoin* de quelque chose de plus grand.

De même que le besoin du principe d'identité est satisfait par la subordination à ma logique, de même aussi mon sentiment de dépendance trouve sa compensation dans l'existence reconnue d'un *plus grand* qui est au dedans de moi-même. Parallèlement, je puis dire encore : le principe d'identité fonde ma logique, de même que le principe de dépendance fonde mon *plus grand* et devient sa raison suffisante (1).

Pour mieux faire comprendre la valeur de mon besoin de subordination, je voudrais exposer comment il s'est parfois extériorisé (2). Lorsque j'étais enfant et, plus tard, quand je devins jeune homme, j'avais une grande confiance dans mes parents, non pas que je fusse meilleur qu'un autre, mais je vivais sans soucis, m'intéressant exclusivement à mes études. Mes parents devaient pour-

(1) Il est évident que je ne me base ici sur aucune de ces soi-disant expériences de James et que ce sentiment de présence réelle, dont il parle, n'entre pour rien dans ce débat où je parle subjectivement.

(2) De crainte d'être mal compris, je tiens à spécifier que, si je mentionne cet exemple, emprunté au monde objectif, ce n'est pas pour donner une preuve quelconque du sentiment qui est en moi-même et que je ne pourrai jamais ni prouver, ni démontrer à d'autres. Ce n'est pas, non plus, pour légitimer, envers moi, un sentiment primaire et absolu ; ce serait inutile.

C'est bien plutôt pour faire sentir — si cela est possible — l'intensité de ce sentiment, si vif qu'il provoque des extériorisations irrésistibles. Extériorisations erronées et irréfléchies, puisque le divin ne peut être qu'en moi, mais qui furent comme le jet de vapeur perdue s'échappant de la soupape de sûreté d'une chaudière soumise à une pression trop élevée.

voir à tout le reste. En particulier, je me souviens que je me préoccupais remarquablement peu de l'avenir. Survenait-il une difficulté, je ne m'en embarrassais jamais parce que je pensais presqu'involontairement à la maison paternelle et au refuge qu'elle m'offrait en tout temps.

Aussi ne saurais-je décrire mon désarroi, à la mort de mon père. Ce ne fut pas un simple deuil, mais une catastrophe. J'aurais été écrasé par le chagrin et les responsabilités, si je n'eusse possédé des convictions que je qualifie de religieuses. J'éprouvai aussi intensément ce désastre parce que mon père était pour moi, non seulement un objet d'affection, mais encore un être remplissant, en partie et sans que je m'en rendisse compte, ce rôle de *plus grand* postulé par mon sentiment de subordination.

En me déchargeant ainsi sur mon père de toutes mes responsabilités, j'avais commis une erreur analogue, mais inverse de celle que je faisais, lorsque je reportais sur ma personnalité subjective le caractère de faiblesse et d'infirmité de mon corps matériel.

Ce « plus grand », dont j'avais besoin, était absolu et devait échapper à ce monde objectif et transitoire ; désormais, je devais le chercher en moi-même et non plus chez des êtres matériels et contingents.

§ 10. LES AUTRES SENTIMENTS

Il y aurait lieu d'examiner encore, ici, tous les sentiments que je sens parfois bouillonner dans mon cœur : la colère, la pitié, l'affection, l'admiration, le sentiment du beau, de la justice, etc., etc. Mais, à y regarder de près, ils me semblent réductibles aux *a priori* énumérés ci-dessus.

Le sentiment de la justice, par exemple, et celui de la colère, se rapportent à ma conscience morale. Quand je me suis fâché, ce fut toujours sous l'impression qu'on avait commis, à mon égard ou envers d'autres, une action contraire à ma notion de la morale. Un châtiment que j'aurais reconnu comme juste n'aurait pas pu provoquer ma colère.

La pitié, l'affection, le sentiment du beau, me paraissent être aussi des formes sous lesquelles je découvre la conscience ou les sentiments de plaisir et de déplaisir. Je laisserai donc provisoirement de côté ces choses qui sont plutôt des émotions et des sentiments dérivés.

REMARQUE

Les idées de Kant dominent à ce point la philosophie contemporaine que je suis forcé de mentionner l'espace et le temps parmi les *a priori*. Faute de quoi, on me reprocherait de les avoir oubliés.

Ce n'est pas le cas, pourtant, mais je dois renoncer à traiter ici d'une manière détaillée de ces notions, parce que je ne peux pas les croire subjectives, quoiqu'en dise le philosophe de Königsberg.

L'espace et le temps sont compris dans le monde objectif que je vais créer en dehors de moi et ils en seront ensuite abstraits, comme j'en abstrais l'induction. Où trouverais-je l'espace dans mon moi subjectif et dans mes sentiments ? Qu'y a-t-il de spacial dans ma conscience morale ou psychologique ?

Pour le temps, la question se pose moins péremptoirement, mais on concevra bien qu'elle doive être étrangère à un moi qui est éternel.

L'espace et le temps ne m'apparaissent qu'en rapport

avec des sensations dont l'existence implique un noumène. Leur étude sera donc faite à propos de la connaissance objective.

Je viens d'énumérer les *a priori* que j'ai découverts en moi et je les ai appelés des sentiments. Ils s'imposent à moi, en effet, d'une façon immédiate, ils en font partie. Si je ne les possédais pas, je ne serais plus moi-même ; je ne puis me passer de leur existence, pas plus que je ne peux m'évader de ma raison, échapper à ma conscience morale, ou renoncer à ma conscience psychologique.

Chapitre III

Relations de mes sentiments entre eux

En les comparant entre eux, je vois qu'il n'y a pas de contradictions entre mes sentiments et je puis en tirer une connaissance systématisée.

§ 1. ***Ma recherche du bonheur** s'accorde : avec ma conscience morale puisqu'elle implique la vertu, avec ma liberté puisque la force déterminante de ma conscience est égale à celle de mon désir, avec la logique puisque ce qui est illogique m'est insupportable.*

§ 2. ***Ma conscience morale** s'accorde avec l'absolu et avec la logique, car elle se conforme aux conclusions de ma logique raisonnant avec les prémisses du devoir.*

§ 3. ***Ma liberté** s'accorde avec la logique.*

---

§ 1. LE SENTIMENT DU PLAISIR

Ma recherche du plus grand plaisir peut-elle s'accorder avec ma conscience morale ? J'ai déjà répondu, avec

Bentham et Stuart Mill, que cela ne fait aucun doute puisque la satisfaction de ma conscience est le premier élément du bonheur que je poursuis.

J'en ai conclu que la finalité de ces deux sentiments était commune et que le bonheur parfait était synonyme de souverain bien. Il est naturel de penser qu'on ne saurait atteindre au premier sans acquérir le second. La relation variable de la conscience morale et de la recherche du plaisir tend donc à devenir une relation d'identité. Il y a une harmonie complète entre ces deux sentiments.

Cette poursuite constante du bonheur, peut-elle se concilier également avec ma liberté ? Oui, et voici pourquoi :

Il est certain qu'un but aussi précis, conséquent et logique, constitue une détermination difficilement conciliable avec mon indépendance. Cependant il y a ma conscience morale, et celle-ci parle souvent en sens inverse du désir qui m'anime. Si ce désir était seul, il m'entraînerait fatalement; toutefois, lorsqu'il se manifeste, ma conscience élève la voix et me dit, non pas *ce sera*, mais *tu dois*. Dans la plupart des cas, ce *tu dois* est exactement proportionnel à la force d'autodétermination du désir primitif, de telle sorte que j'ai le sentiment tout à fait net d'une libre décision.

Ma recherche du bonheur ne supprime donc pas ma liberté. Bien au contraire, il me semble que si je n'avais aucun but je ne pourrais pas sortir de l'alternative suivante : ou bien il n'y aurait plus, chez moi, que des impulsions et la volonté ne trouverait pas à s'exercer, ou bien je n'aurais en vue que l'obéissance au devoir; alors, comme le dit Kant, ce devoir n'étant plus contrebalancé par rien, je n'aurais pas le moyen de choisir.

Ma recherche du bonheur est-elle logique et satisfait-elle aux principes d'identité et de causalité ? Certes oui, puisque le sentiment de plaisir est lié à ces deux principes.

Il est lié au principe d'identité et à la logique parce que, dans le plaisir, — comme partout ailleurs — je compare, je coordonne, je subordonne. C'est au moyen d'une opération de logique que je discerne ce qui est agréable de ce qui ne l'est pas.

Le principe de causalité est intimement mêlé à la poursuite de mon bonheur, parce que cette poursuite est la cause de toute mon activité. En concevant cette poursuite comme une cause, je puis m'expliquer pourquoi je pense, réfléchis, juge ou veux. C'est parce que je désire être heureux !

Lorsque je cherche à réaliser mon bonheur, je satisfais à mon besoin de causalité en donnant un but à mon existence.

Enfin, ce plus grand plaisir est-il susceptible de ce caractère absolu, dont j'ai trouvé en moi la notion, ou bien lui serait-il contraire ?

Il est à peine besoin de rappeler que l'idée relative du plus grand plaisir, portée à l'absolu, constitue le bonheur. Si, dans chaque cas, je m'efforce de réaliser le plus grand plaisir, mon but final sera donc le bonheur absolu. Là encore, il y a harmonie.

§ 2. MA CONSCIENCE MORALE

Il n'est pas nécessaire de montrer la nature absolue de ma conscience morale, cette absoluité va de soi. Il en est de même pour la coexistence de ma conscience

morale avec une volonté libre, qu'elle implique. Mais cette conscience est-elle logique ? N'y a-t-il jamais conflit entre mon devoir et mon raisonnement ?

Parfois cela me semble ainsi ; mais, après réflexion, j'ai toujours trouvé que ce conflit était seulement en apparence.

J'aurai l'occasion d'en parler plus longuement dans mon chapitre sur la Morale ; qu'il me suffise de dire ici que ces antagonismes momentanés se sont produits dans des cas compliqués où ma conscience parlait spontanément, et comme par habitude, avant que ma raison eût le temps d'évoquer à elle les éléments du procès. Plus tard, je découvrais que mon soi-disant sentiment moral avait des conséquences, imprévues au premier abord ; ces conséquences étant condamnables, tout se transformait immédiatement. En interrogeant derechef ma conscience, je n'y trouvais même plus trace de la première injonction.

Le conflit avait disparu, mon devoir s'était conformé au raisonnement logique; ou plutôt, les conditions ayant changé, il avait formulé un ordre nouveau.

§ 3. MA LIBERTÉ

Il resterait à comparer ma liberté avec les *a priori* de ma logique.

Cela a été fait implicitement ailleurs mais il n'est pas inutile de rappeler que ma logique n'est qu'une méthode, un instrument ; elle pourra juger, seulement à condition qu'on lui fournisse une matière, un *substratum*. Cette matière, ce sont mes désirs et mes devoirs.

Etant donnés mes désirs, la logique m'indiquera le moyen de les réaliser; étant données les prémisses de mon

devoir, elle me montrera quelle est la décision morale à prendre. Elle résoudra le problème, *par rapport à la valeur que j'aurai accordée préalablement au désir et au devoir*. Mais elle ne pourra rien résoudre, si je ne me suis pas prononcé sur la valeur réciproque du désir et du devoir en présence.

Par conséquent la force déterminante de ma logique ne me déterminera que postérieurement à mon adhésion au devoir ou, inversément, au désir. Or nous avons vu plus haut comment mon désir se conciliait avec ma liberté. Grâce à ma conscience morale, qui leur fait exactement équilibre, mes désirs ne peuvent donc pas me déterminer ; au contraire, j'ai la faculté de prendre ainsi une résolution en toute indépendance.

CONCLUSION

Comparés les uns aux autres et avec ma conscience psychologique, mes sentiments ne présentent pas d'antinomies qui soient de nature à troubler mon moi. Rien ne m'empêche de les systématiser. Je les considérerai par conséquent comme la base d'un ordre de connaissance, sur laquelle je pourrai m'appuyer avec une entière sécurité.

Chapitre IV

La religion dérivée de ma connaissance subjective

§ 1. ***Analyse de ma conception de Dieu :*** *Dieu est une différenciation du moi. Il en possède tous les caractères. Il m'arrache à ma solitude.*

§ 2. ***Eléments subjectifs et objectifs de la divinité ; leurs rapports.***

§ 3. ***La tradition et le dogme :*** *La tradition n'a eu d'influence sur ma religion que par les sentiments qu'elle a réveillés en moi. J'apprécie les Evangiles un peu comme on apprécie une œuvre d'art sans m'occuper de leur réalité objective ; c'est dire que je me refuse à en tirer une Dogmatique.*

§ 4. ***L'attribut providence :*** *Je n'y crois pas, parce qu'il me répugne et qu'il anéantirait ma liberté.*

---

§ 1. ANALYSE DE MA CONCEPTION DE DIEU

J'ai constaté l'existence de ma personnalité et le besoin de lui trouver une cause m'a imposé le sentiment, non pas d'une création ou d'une émanation proprement dite, mais plutôt d'une différenciation de ce moi, c'est-à-dire d'une puissance originelle dans laquelle il était diffus et de laquelle il s'est séparé plus ou moins et peu à peu. Il en résulte que je devrai rencontrer dans cette puissance les mêmes principes que j'ai découverts dans ma personne.

L'impératif catégorique a imprimé à cet élément le caractère de justice.

L'absence de sanction de cet impératif, ou, du moins, la sanction contenue seulement dans le choix lui-même du bien et du mal, m'a convaincu d'un autre attribut : la bonté.

Etant donnée la nature absolue d'un élément de cet ordre, ses attributs devaient être, eux aussi, absolus et je les ai nommés : justice infinie, bonté infinie, puissance créatrice.

Enfin, si j'envisage toujours le même élément, sous l'angle de la durée, je conclus encore à son éternité. Telles sont les constituants de la notion du Dieu que je trouve au plus profond de moi-même.

Dire maintenant comment je suis arrivé à en faire une personnalité, je ne sais trop. J'incline à croire que cette idée a été surajoutée pour plus de commodité parce que je ne conçois pas bien un élément de puissance, de justice et de bonté sans personnalité. Ou bien, est-ce parce que j'ai reconnu chez mon Dieu les mêmes sentiments que chez moi et que je les ai poussés à l'absolu, par définition ? J'aurais alors conclu par analogie et d'une façon peu rigoureuse, en prêtant à Dieu un moi semblable à celui dont j'ai conscience.

Quoiqu'il en soit, cet attribut de la personnalité, lequel ne me paraît ni complètement démontré, ni tout à fait nécessaire est pourtant très commode et me permet de relier entre eux, beaucoup plus facilement, les qualités précédemment énumérées.

Mon Dieu devient donc personnel, juste, bon et éternel.

Tel quel, il me procure un bonheur très grand, celui de ne pas être seul. Est-il besoin de plus ample argument pour me convaincre ? Ce Dieu est conforme à ma logique et il me rend heureux !

Autant le pragmatisme me semble illogique et dangereux dans le monde objectif, autant je le tiens pour péremptoire quand il est appliqué à ma personnalité subjective.

Le bonheur que j'en retire met donc l'existence de Dieu au-dessus de toute discussion.

J'ai dit que Dieu m'arrachait à l'angoisse de la solitude. On comprendra mieux ce sentiment quand on aura vu que je ne puis pas croire à mon analogie avec

le reste des hommes, quand on saura que je me considère comme le seul être libre et responsable au milieu d'une humanité déterminée. On imaginera alors l'isolement absolu où je me trouve, l'impossibilité radicale de sortir de mon moi, pour communiquer mes pensées, mon incapacité complète à provoquer chez les autres une sympathie véritable, profonde, consciente,... semblable, enfin, à celle que j'éprouve pour eux, malheureux mécanismes, en proie à leurs passions, leurs tares, leurs hérédités, leurs instincts.

Il y a quelques écrivains dont les œuvres m'ont paru déceler une angoisse semblable à la mienne et chez lesquels, parfois, je me suis donné l'illusion de trouver une personnalité analogue. Tel Guy de Maupassant, ou mieux encore, ce poète si délicat qu'est Sully Prud'homme. Dans plusieurs de ses poèmes, ce dernier laisse percer l'horreur de la solitude et ce sentiment est si fort qu'il va jusqu'à la souffrance aigüe. Témoins des vers comme ceux-ci :

Les caresses ne sont que d'inquiets transports,
Infructueux essais du pauvre amour qui tente
L'impossible union des âmes par les corps.
Vous êtes séparés et seuls comme les morts,
Misérables vivants que le baiser tourmente !
. . . . . .
Amis, pour vous aussi l'embrassement est vain,
Vains les regards profonds, vaines les mains pressées :
Jusqu'à l'âme on ne peut s'ouvrir un droit chemin ;
On ne peut mettre, hélas ! tout le cœur dans la main,
Ni dans le fond des yeux l'infini des pensées.
. . . . . .
Vos bras sont las avant d'avoir mêlé vos cœurs
Et vos lèvres n'ont pu que se brûler entre elles [1].

[1] Sully-Prudhomme, *Les caresses*, poésies, t. II, p. 187.

Et ailleurs :

Heureux les cœurs, les cœurs de sang !
Leurs battements peuvent s'entendre ;
Et les bras ! ils peuvent se tendre,
Se posséder en s'enlaçant.

Heureux aussi les doigts ! ils touchent ;
Les yeux ! ils voient. Heureux les corps !
Ils ont la paix quand ils se couchent
Et le néant quand ils sont morts.

Mais, oh bien à plaindre les âmes !
Elles ne se touchent jamais :
Elles ressemblent à des flammes
Ardentes sous un verre épais.

De leurs prisons mal transparentes
Ces flammes ont beau s'appeler,
Elles se sentent bien parentes
Mais ne peuvent pas se mêler.

On dit qu'elles sont immortelles ;
Ah ! mieux leur vaudrait vivre un jour,
Mais s'unir enfin ! dussent-elles
S'éteindre en épuisant l'amour ! [1]

Dans « *La voie lactée* » enfin (l. c., p. 128), le même auteur s'adresse aux étoiles, en ces termes :

« Vous avez des pleurs dans les yeux... »
Elles m'ont dit : « Nous sommes seules ».
. . . . . .
Je leur ai dit : Je vous comprends !
Car vous ressemblez à des âmes :
Ainsi que vous, chacune luit
Loin des sœurs qui semblent près d'elles,
Et la solitaire immortelle
Brûle en silence dans la nuit. »

[1] Sully-Prudhomme, *Corps et âmes*, poésies, t. II, p. 205.

Si l'éloquence pouvait me convaincre de l'existence d'une personnalité comparable à la mienne, celle-là le ferait; mais je sais bien, hélas, que cet écrivain charmant ne fait qu'exprimer un trouble psychique déterminé.

Néanmoins, j'ai vibré à cette lecture parce que l'œuvre d'art avait réveillé en moi mon sentiment esthétique; et ce dernier est un plaisir très raffiné, très subtil, mais il n'est qu'à moi, il est subjectif, il n'a aucun rapport direct avec l'œuvre d'art considérée objectivement. C'est donc une illusion momentanée et douce que je me suis accordée en supposant chez ce poète une âme-sœur. Si je l'ai cité, c'est en désespoir de pouvoir jamais communiquer à d'autres la mélancolie de mon isolement; et ma tentative est vaine, car la plume d'un Sully Prud'homme, pas plus que mes efforts, ne saurait exprimer l'inexprimable.

Quoiqu'il en soit, il est certain que ma notion d'un Dieu juste et bon enlève à ma solitude son aiguillon. Ce Dieu, participant aux caractères primordiaux de ma nature intime, est assez près de moi et analogue à moi pour me donner le réconfort de son influence.

Affirmer que j'ai découvert en lui ma propre nature, est trop peu dire; ce sont, en quelque sorte, mes sentiments personnels qui lui furent attribués. Aussi son action sur moi ne peut-elle pas être comparée à celle d'un homme habitant le monde objectif. Elle m'est infiniment plus précieuse et elle restera inconcevable pour les humains qui la qualifieront probablement de mystique.

J'ai là un être, à peine distinct de moi, indissolublement lié à moi, dont la présence donne un appui

à ma conscience morale et atténue la nature unique de ma conscience psychologique. Je ne suis plus seul.....

C'est une raison encore pour croire que ce Dieu est conscient et personnel.

§ 2. ÉLÉMENTS SUBJECTIFS ET OBJECTIFS DE LA DIVINITÉ; LEURS RAPPORTS

Après avoir montré l'idée de Dieu, sa genèse, ses attributs et sa légitimité pour moi, je tiens à l'examiner à un point de vue plus général afin d'en tirer toutes les conséquences et d'étudier ses rapports avec le domaine objectif.

Quand je me suis demandé, pour la première fois, si je croyais en Dieu, j'ai traité la question, d'emblée, comme si elle était posée dans le monde sensible et matériel; c'est qu'en ce temps-là, je ne raisonnais pas philosophiquement. J'anticiperai donc un peu sur la deuxième partie de mon travail et j'exposerai, ici, tout d'abord les éléments objectifs de la divinité.

a) *Eléments objectifs.* — Puisant dans mes connaissances scientifiques et généralisant à outrance pour arriver à une solution, j'ai dû m'avouer que le seul Dieu acceptable était la cause première des naturalistes, c'est-à-dire, ce qui restera, en dernière analyse, lorsqu'on aura élucidé le problème de la constitution de la matière. Il est à croire, en effet, qu'avec la matière on aura expliqué, du même coup, la force.

Donc, Dieu immanent, c'est certain, mais, pour le reste, inconnaissable, comme l'a démontré si péremptoirement Herbert Spencer.

Cette grande énigme était-elle Dieu ? Non, et pourtant elle devait en être un reflet. Je hasarde cette hypothèse parce que, dans la cause première, il y aura peut-être, une fois, convergence entre les domaines objectif et subjectif. Le Dieu de ma conscience et la cause première de la nature, voilà deux choses qui pourraient, dans l'avenir, établir un pont entre le monde et mon âme. Inutile de dire qu'en ce moment rien de pareil n'est possible; Kant l'a suffisamment démontré en faisant la critique de la preuve cosmologique.

N'était la cause première, j'aurais pu répondre hardiment : Dieu me paraît superflu dans le monde sensible. Avec la cause première, j'arrivais à une force aveugle et muette, mais dont l'universalité et la puissance physique satisfaisaient mon sentiment profond.

Cette solution me semble acceptable et, si j'envisage l'ensemble de l'humanité, — dont je statue l'existence en même temps que la réalité de l'univers objectif — je dois convenir qu'un panthéisme plus ou moins agnostique est la seule religion raisonnable pour elle.

b) *Elément subjectif.* — Posant la question dans le monde subjectif, on a vu que j'étais arrivé à des données différentes et beaucoup plus définies. J'ai abouti, non pas à *une* divinité, mais à *mon* Dieu, deux notions fort dissemblables. Qu'on en juge par comparaison avec ce que j'ai dit du Dieu objectif :

Quand je réfléchis à moi-même, je postule, pour ainsi dire, un autre moi en dehors de ma personne. Eh bien ! Je procède à une opération analogue quand je veux saisir le divin ; je me dédouble et j'analyse une partie de mon moi.

Mon Dieu parle dans mon for intérieur et sa voix s'identifie avec ma conscience morale. Je lui appartiens et il est impossible de m'en détacher. Où que j'aille, il est là ; quoique je fasse, il juge. Dans toutes les circonstances, je peux m'adresser à lui ; pour cela, il me suffit de rentrer en moi-même. Il habite en moi et je suis en lui.

Plus loin, j'aurai l'occasion de parler du Christ et de ses paroles rapportées par les évangiles. Il en est une, cependant, que je voudrais répéter ici, c'est Jean X, 38 : « Reconnaissez et sachez que le Père est en moi et que je suis dans le Père ».

On comprendra maintenant que cette affirmation ait fait vibrer mes sentiments les plus intimes, puisqu'elle exprime exactement, — et avec quelle grandeur — l'idée que je me fais du Père.

Je ne renonce pas à toute conception objective du divin, puisque, dans le monde sensible, je l'assimile à la cause première, mais la relation religieuse — si relation religieuse il y a — ne peut exister qu'avec le Dieu subjectif, celui de ma conscience.

§ 3. LA TRADITION ET LE DOGME

On dira sans doute, que mon éducation, les idées reçues, les suggestions multiples qui m'entourent, expliquent surabondamment mes sentiments religieux. Les hommes jugeront enfantine ma prétention d'édifier tout seul ma religion, parce qu'ils connaissent le rôle de la tradition chrétienne et qu'ils ne sauraient imaginer une foi évangélique sans les évangiles. Mais mes lecteurs savent déjà que je n'admets pas que les hommes jugent de mes sentiments.

Irai-je donc jusqu'à nier toute la tradition et puis-je renoncer à rattacher mes convictions au christianisme ?

Je n'irai pas jusque-là ; pourtant je n'en suis pas fort éloigné, car l'influence de la tradition, y compris la Bible, me semble peu importante et, en tout cas, indirecte.

Voici comment j'imagine que s'est exercée cette influence.

Après avoir fait abstraction de tout ce qui était religion d'autorité et afin de me créer un système philosophique acceptable, j'ai relu la Bible ; j'ai lu aussi des livres de piété, avec une curiosité nouvelle. Je voulais examiner tout cela, et je puis certifier que j'étais prêt à approuver, ou à condamner sans réserve mes lectures, suivant l'impression que j'en retirerais.

Il s'agissait, pour moi, non pas de critiquer, de savoir qui était l'auteur de ces ouvrages ou l'âge de ces écrits ; il était tout à fait indifférent même que les faits relatés fussent historiques, ou non. Je voulais seulement savoir quelle était pour moi la valeur de ces livres, et je les plaçais exactement sur le même pied que d'autres livres, par exemple, le Coran, ou bien n'importe quelle œuvre philosophique ou poétique.

Eh bien ! je dois à la vérité de constater que j'ai trouvé beaucoup de réconfort surtout dans la lecture des évangiles. La figure du Christ a forcé ma sympathie. Un grand nombre des affirmations de la Bible répondaient à mes sentiments les plus chers. Cette bonté extraordinaire, cette sévèrité pour les puissants de ce monde, cette tendresse pour les petits et les pécheurs, ce mépris profond pour qui croit dissimuler ses mauvaises pensées à soi-même en les dissimulant aux autres et, enfin, la conscience de la paternité divine, ont rencontré en moi un terrain favorable.

En est-il sorti une Dogmatique ? Non point !

En quoi voulez-vous, en effet, que je m'intéresse à une conception miraculeuse et immaculée ? — Tout au plus une telle notion devrait-elle me répugner, étant données mes connaissances en histoire naturelle.

Que gagnerais-je à croire à la résurrection, ou à telle interprétation qu'on voudra donner des apparitions du Christ après sa mort ? Que m'importe, même, la théorie du salut par le sang innocent répandu ? Que m'importent à moi, ces questions de fait, alors que les faits m'indiffèrent et ne sont qu'apparence ?

Mais admirer celui qui veut donner à manger aux affamés et à boire aux altérés, aimer celui qui veut guérir les malades, et qui anathématise les pharisiens, vibrer à la lecture du Sermon sur la montagne ou du pardon de Pierre, qui m'en empêchera ? Et au nom de quoi, je vous prie ? C'est comme si on voulait m'interdire d'être ému à l'audition de certaines pages enflammées d'un Tolstoï, d'un Victor Hugo ou d'un Kropotkine.

Nierez-vous, maintenant, me dira-t-on de nouveau, que votre religion ait sa source dans cette sympathie éveillée par les récits de la vie du Christ ? J'avoue que je l'ignore et que, j'ai beau m'interroger, je trouve que cela a trop peu d'intérêt pour exiger une opinion fondée. C'est comme lorsqu'on veut me prouver que le sentiment de la pitié s'est manifesté, la première fois, chez moi, à la vue d'une pauvresse alors que mes plus lointains souvenirs me remettent en mémoire un vieux cheval qu'on maltraitait sur la route.

Cela n'a pas d'importance. La seule chose qui vaille, ce sont les sentiments qui préexistaient en moi et qui m'ont donné un peu de bonheur et de paix, qui ont

réconforté mon âme et qui ont relevé mon courage affaibli. Que m'importe le reste, et, en particulier, les faits du dehors ?

Au sujet de la nature même de Dieu, ma Dogmatique est tout aussi rudimentaire. Immanence ou transcendance ? Je refuse de me prononcer ! A peine pencherais-je en faveur d'une certaine immanence, si j'admettais une équivalence complète avec la cause première ; or tel n'est pas le cas et la question m'indiffère au point de vue subjectif.

Et la Trinité ou l'Unitarianisme, voilà encore des choses qui me paraissent indifférentes ! Si ces discussions peuvent donner satisfaction à certains esprits, je n'y vois pas d'inconvénients, mais qu'en ferais-je pour moi ? J'en dirai autant des polémiques à propos de la divinité du Christ ou de son humanité. (1)

---

(1) Cependant, je ne puis pas résister au désir de m'expliquer brièvement à ce sujet.

J'ai constaté, dans le tréfond de moi-même, un élément, pourvu des attributs de puissance, de bonté, de justice, d'éternité. Avec cet élément subjectif, je suis dans une relation métaphysique définie, au moyen de ma conscience morale. Voilà ce qui est !

Qu'est-ce que je changerai à cela si je donne à cet élément le nom de Père, de Dieu, de Seigneur, de Christ, ou si je le désigne par une lettre de l'alphabet, un nombre ou un signe ? Assurément rien !

Je postule un être métaphysique et rien de plus.

En outre, que changera la nature divine ou humaine du Christ aux sentiments que j'éprouve en lisant l'Evangile ? Rien !

Pourquoi donc m'en préoccuperais-je ?

Par conséquent cette discussion est inutile à tous les points de vue parce que, si je voulais sortir de ma tour d'ivoire, et examiner l'affaire objectivement, en dehors de moi, la question ne se poserait même pas.

Pour le prouver, il me suffira de rappeler les faits : Il y a

§ 4. L'ATTRIBUT PROVIDENCE

Il y a évidemment une antinomie entre la providence divine et ma liberté.

Puisque je me suis forgé un système philosophique en haine des contradictions, je ne dois pas laisser subsister celle-là. Aussi n'ai-je pas de doute à cet égard, *mon Dieu* ne prévoit pas mes libres décisions.

Le déterminisme du monde objectif ainsi que la notion de la cause première et physique cadrent fort bien avec l'idée d'une providence, dans ce domaine. En revanche, la prévision de l'avenir me paraît inadmissible pour ce qui concerne les actes décrétés par mon moi.

Mon sentiment religieux est satisfait de cette conclusion ; l'attribut prophétique le choquerait, car cet attribut est conféré par tous les peuples de la nature à leurs fétiches et à leurs « esprits ».

Ah ! la science de l'avenir, combien d'âmes n'a-t-elle pas séduites ! Combien d'hommes ont interrogé avec anxiété les entrailles fumantes des victimes !

Tous les prêtres, de toutes les religions, sont assaillis par ceux que torture l'angoisse du lendemain. Les cerveaux les plus solides en ont subi l'entraînement ; un

---

vingt siècles, vivait en Judée un homme appelé Jésus. Comme tous les fondateurs de religion, il a prétendu être le fils de Dieu et son nom est entouré de légendes. Il n'a laissé aucun écrit et nous le connaissons seulement par les traditions qui circulaient, à son sujet, parmi les premières communautés chrétiennes.

C'est vraiment trop peu pour fonder un argument scientifique.

Je rentre donc dans ma tour d'ivoire dont je n'aurais pas dû sortir.

Wallenstein, un Napoléon Ier, sont tombés parfois dans la superstition la plus enfantine.

Nous voyons, aujourd'hui encore, les doctrines les plus prometteuses de prophétie réunir le plus grand nombre de fidèles autour des tables tournantes ou des mediums en transe. Dans notre siècle de lumière et de positivisme, fleurissent les somnambules extra-lucides et les sorciers de tout acabit. Les pauvres humains resteront en proie au vertige de l'avenir. Quelle folie !

Non, si puissant qu'on soit, non, qu'on rie ou qu'on pleure,
Nul ne te fait parler, nul ne peut avant l'heure
Ouvrir ta froide main,
O fantôme muet, ô notre ombre, ô notre hôte.
Spectre toujours masqué qui nous suit côte à côte,
Et qu'on nomme demain !
Oh ! demain, c'est la grande chose !
De quoi demain sera-t-il fait ?
L'homme aujourd'hui sème la cause,
Demain Dieu fait mûrir l'effet (1).

C'est là une profonde vérité, et il serait insensé d'imaginer que mon Dieu — ce Dieu de raison, de conscience et de sentiment — si intime et si respectable, possédât ce pouvoir méprisable de la prophétie. Je dis méprisable parce qu'il détruirait ce à quoi je tiens le plus : ma liberté et ma conscience morale.

Oui ; aujourd'hui, je sème la cause et c'est de cette cause — imprévisible puisqu'elle dépend de ma libre décision — que, demain, découlera l'effet, par le jeu déterminé des forces de la nature.

(1) Victor Hugo. *Les châtiments.*

B. — La connaissance objective telle qu'elle peut dériver de mes sensations

Chapitre V

La naissance du monde objectif

§ 1. **Mes sensations et leurs antinomies.**
§ 2. **Hypothèse de la réalité du monde sensible.** *Elle supprime les antinomies.*
§ 3. **Fondement de la science.** *Mon hypothèse de la réalité du monde sensible fonde la science, car elle ouvre à l'investigation tout l'univers, y compris mon propre corps.*

§ 1. Mes sensations et leurs antinomies

Au début du voyage de découvertes autour de mon moi, j'ai dit que j'y avais trouvé principalement des sentiments et des sensations.

On vient de voir ce que j'ai pu tirer des premiers, examinons maintenant les secondes. — Que mes lecteurs veuillent bien se souvenir que je parle ici de *mes* sensations, et non pas de celles des autres.

Grâce à ces sensations, j'ai pu conclure à l'existence, en dehors de moi, d'un noumène à jamais mystérieux. Je constate aussi qu'elles s'accompagnent toujours de sentiments variés : satisfaction ou dissatisfaction, plaisir ou déplaisir. Il en résulte qu'elles vont avoir une influence sur mon bonheur et, si je veux être heureux, je devrai me préoccuper d'elles et les étudier. Je tâcherai de prolonger celles qui sont agréables et d'abréger celles qui sont désagréables.

Pour que leur étude soit possible, elles devront, tout d'abord, être conformes à mon sentiment logique qui les examinera rigoureusement.

Or, tant que je les considère d'une façon subjective, je n'en peux pas tirer une connaissance systématisée, un aperçu général, parce qu'elles présentent, entre elles et avec mes sentiments, d'innombrables contradictions.

Examinons d'abord les antinomies qui se manifestent entre mes sensations elles-mêmes :

Ces oppositions irréductibles proviennent toutes du fait que j'envisage mes sensations comme telles, c'est-à-dire comme états de conscience, faisant partie de mon moi. Dans ces conditions, je suis forcé de leur appliquer les mêmes méthodes qu'à mes sentiments ; je les juge avec les présuppositions de mon subjectivisme ; la logique m'y oblige.

Par exemple, quand je les analyse et que j'y rencontre les données d'infini et d'absolu, ces notions doivent avoir, là, la même signification que pour mon moi subjectif. Elles doivent être illimitées, car je ne saurais conserver, pour moi-même et en moi-même, deux notions différentes pour une seule chose. Dans ces conditions, les raisonnements basés sur les limites de l'infini deviennent une impossibilité. Et pourtant, ces raisonnements sont mathématiquement exacts. Il y a antinomie.

Autre exemple : Quand je rencontre, au milieu de mes sensations, la méthode expérimentale et l'induction [1],

[1] Il est bien entendu que je suis forcé de reconnaître un caractère subjectif quelconque à ces méthodes, puisque je les trouve aussi dans la partie subjective de mes sensations. On pourrait donc m'objecter que je leur dois la même créance qu'à mon sentiment logique, subjectif comme elles.

Quelques mots suffiront à dissiper cette erreur.

J'ai trouvé en moi, c'est-à-dire dans mes sensations, les

je ne puis pas leur accorder créance parce que je sais pertinemment, d'une certitude primaire et absolue, qu'elles sont aléatoires. Elles ne peuvent être déduites de mon sentiment de l'identité ni de ma logique abstraite. Ainsi toute ma science chancelle et cependant cette science m'est indispensable pour mon activité de chaque jour. Là, encore, une contradiction insoluble.

§ 2. HYPOTHÈSE DE LA RÉALITÉ DU MONDE SENSIBLE

Ma conclusion sera entièrement différente si j'expulse, pour ainsi dire, mes sensations de mon moi subjectif et si je statue l'existence en soi de ce monde matériel, dont ces mêmes sensations deviennent la représentation adéquate.

Je vais examiner maintenant cette hypothèse de la réalité objective, avec toutes ses conséquences, et je l'apprécierai à la manière des pragmatistes, en la jugeant d'après son utilité, pour résoudre mes antinomies, pour édifier un système général de connaissance et pour la pratique de la vie de chaque jour.

Je constate, tout d'abord, que les contradictions

méthodes inductives et expérimentales mais, en même temps que je les découvrais, je voyais leur caractère précaire, parce que relatif.

Il est évident que, dans l'absolu, j'ai pu découvrir le relatif qui en fait partie mais, du même coup, ce relatif m'est apparu comme partiel et insuffisant. Tant que je me meus dans le domaine subjectif et absolu, le relatif ne saurait m'apporter une certitude satisfaisante.

Il en est de même pour l'expérience et pour l'induction ; je peux les connaître subjectivement mais, dans ce domaine où je déduis tout de mon moi, je les connais pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pour des méthodes dérivées, relatives et sans valeur.

existant à l'intérieur même de mon système de sensations vont être résolues. J'en citerai un exemple entre plusieurs :

Ecartant, pour un instant, l'hypothèse du monde réel et raisonnant avec mes sensations seules, j'examinerai le cas d'Achille et de la tortue, cité par Zénon.

Achille ne peut pas rattraper la tortue parce que, pour y arriver, il doit auparavant parcourir l'espace qui l'en sépare. Or, pendant ce temps, la tortue a avancé ; Achille doit donc, de nouveau, parcourir l'espace intermédiaire et, ainsi de suite, à l'infini.

Logiquement, c'est irréfutable, et, au début, mes sensations me confirment le raisonnement. Achille commence par couvrir l'espace intermédiaire, c'est incontestable ; en revanche, plus tard, je vois qu'Achille dépasse la tortue. A qui croire, dès lors, à mon sentiment logique ou à ma sensation ?

Reprenons maintenant l'hypothèse de l'existence en soi du monde matériel et nous verrons que toute contradiction tombe.

Qu'on se rappelle seulement que l'infini n'existe pas dans le monde objectif, ou, du moins, qu'il y possède une signification différente de celle que lui attribue mon raisonnement subjectif. Pour moi, subjectivement, l'infini est illimité. En science, au contraire, il est une quantité avec laquelle on calcule et qui a une limite.

Achille rattrapera la tortue et la dépassera parce qu'il arrivera très vite à la limite de la somme infinie des distances décroissant elles-mêmes à l'infini.

Autre exemple : Parlant subjectivement, je suis convaincu que la paix, la justice, la concorde, promettent le maximum de ce bonheur qui est le seul but rai-

sonnable de l'humanité. Or, que vois-je, en consultant mes sensations ? — Des êtres que je pourrais croire semblables à moi et qui se haïssent, s'entretuent et s'oppriment les uns les autres. La plupart des événements de l'histoire me semblent en opposition avec les lois les plus élémentaires de l'équité. Y a-t-il contradiction qui soit plus criante ?

Au contraire, si je place tous ces faits dans un monde objectif réel que j'aie étudié scientifiquement et que j'observe en fonction, l'antinomie disparaît.

Cette immense mécanique ne saurait s'assimiler mes idées absolues de justice et de paix. Pour elle, ces mots signifient un état de civilisation. La preuve, c'est que ces notions ont évolué et qu'elles évoluent encore dans les sociétés humaines ; très rudimentaires à l'origine, elles vont se perfectionnant de plus en plus au travers des heurts, des disputes et des guerres, engendrés par le fonctionnement inégal de cerveaux mal façonnés.

Par conséquent, si je puis dire que ma justice idéale est la condition *sine qua non* du bonheur, je dois ajouter que la justice humaine n'y aboutira certainement pas. Cette justice, à son degré actuel de développement, est, en effet, trop différente de celle que je trouve en moi pour pouvoir établir un rapprochement. De même aussi le bonheur que je poursuis n'a rien de commun avec le bonheur de l'humanité, lequel est fait d'éléments bien matériels, quoiqu'on en dise. L'antinomie est ainsi résolue.

Inutile d'allonger cette liste, ces deux exemples suffisent pour montrer comment les difficultés disparaissent quand on admet la réalité du monde objectif.

Je ne relèverai pas ici les contradictions entre le

système de mes sentiments et celui de mes sensations parce que je les ai exposées dans la seconde partie de ce travail, où l'on verra aussi comment l'hypothèse de la réalité du monde sensible les abolit. Je passerai directement à l'étude et aux conséquences de ce monde objectif.

§ 3. FONDEMENT DE LA SCIENCE

Mon hypothèse ne borne pas son influence à la solution de quelques contradictions, elle crée encore, de toutes pièces, un système merveilleux de connaissance: la science expérimentale, dont la rigueur logique et les applications fécondes entraînent l'assentiment enthousiaste de ma raison et de mon sentiment [1].

Considérez, en effet, ma théorie que je pourrais qualifier de mécaniste. Elle ne fonde pas cette science d'une manière précaire et en voulant la forcer à rester dans des limites trop étroites pour elle; elle n'en fait pas une *ancilla theologiæ* ou une *ancilla philosophiæ*, mais elle adopte la prémisse positiviste par excellence: la réalité de ce qui tombe sous les sens. Elle soutient cette science dans toutes ses prétentions à être la maîtresse de l'univers matériel dont elle a réclamé qu'on lui abandonnât l'étude.

Mon hypothèse ouvre à l'investigation expérimentale le domaine objectif entier, y compris la psychologie humaine, la religion et, même, ce que les hommes appellent leur subjectif, leur personnalité, leur philosophie, puisque ces choses existent en dehors de mon moi.

Bien plus, cette science sera également compétente pour mon propre corps matériel qui m'est révélé aussi

[1] Je fais allusion ici surtout à mon sentiment de plaisir.

par mes sensations et dont j'admettrai désormais la réalité objective. Pour en prendre soin, pour le guérir quand il sera malade, pour le nourrir quand cela sera avantageux, pour le vêtir quand cela sera nécessaire, je prendrai conseil des savants, tout en restant dans la logique la plus rigoureuse.

Quelle que soit l'ardeur de ma foi religieuse et philosophique, il me paraîtra absurde de recourir à des moyens métaphysiques, ou plutôt subjectifs — tels que la prière — quand il s'agira de mon être physique. Cela ne signifie nullement que je me refuserai à employer une méthode thérapeutique, dite psychique (par exemple, la suggestion mentale), s'il m'est prouvé qu'elle soit efficace dans un cas donné.

Pour éviter toute ambiguité, je dirai encore qu'il ne sera pas illogique, de ma part, d'utiliser un guérisseur par la prière si j'ai des raisons objectives, empiriques, scientifiques, de croire au succès de sa méthode. Cependant, il devra être bien entendu que je considérerai ce guérisseur comme une simple machine. Même s'il accomplissait une de ces cures merveilleuses, qu'on aime à qualifier de miracle, je n'y verrais aucune raison plausible pour me convertir à la forme de religion adoptée par lui, ni aucune démonstration de la véracité de sa métaphysique. Quand il m'affirmerait que son Dieu, sa Vierge, ou son saint m'ont soulagé, j'y croirais aussi peu que si mon médecin attribuait ma guérison au fabricant de l'instrument avec lequel il électrise mes rhumatismes.

J'ai dit ailleurs que le miracle, dans le sens de matérialisation d'une puissance objective surnaturelle, n'existait pas pour moi. Je resterai donc logique en refusant ma foi à un Dieu qui s'abaisserait à jouer les Esculapes.

Mon moi subjectif excepté, chaque chose sera dès lors susceptible de recherches et de connaissances scientifiques et j'accepterai comme vraies leurs conclusions quelles qu'elles soient. On verra plus loin que cette adhésion dépourvue d'arrière-pensée n'est pas sans avoir des avantages importants.

J'ai tâché d'établir que la réalité du monde extérieur donnait un fondement à la science. Faisant un pas de plus, je voudrais montrer maintenant que cet univers objectif est le *seul* point fixe qui soit capable de supporter un pareil édifice.

Il ne suffit pas à la science, pour mériter son nom, d'être dépouillée de toute antinomie; elle doit aussi présenter un certain ordre, une certaine constance, avoir une portée générale. Ses résultats doivent pouvoir être acceptés par tous les êtres pourvus de raison et d'organes normaux des sens.

Ce but sera atteint si je prends comme base quelque chose qui soit en dehors de moi et qui ait pour les esprits pensants — s'il y en a — la même réalité que pour moi. La seule base qui puisse remplir ces conditions, c'est l'univers sensible; c'est donc lui qui va me servir de point de départ.

Cette théorie a une supériorité incontestable : elle concorde exactement avec ce qui se passe en pratique. Car la science moderne est caractérisée, précisément, par ce *consensus* général de l'humanité. Sur quel terrain les hommes ont-ils jamais pu se mettre d'accord ?

Il suffit d'énumérer la religion, la politique, les intérêts économiques pour montrer que, bien loin d'unir les hommes, ces questions ont attisé entre eux les haines et la discorde.

Au contraire, le théorème du carré de l'hypoténuse est admis chez toutes les nations; on peut en dire autant de l'équivalent mécanique de la chaleur. Pasteur a découvert les microbes, mais ils ne sont pas restés un produit exclusivement français; ils sont, hélas, internationaux.

Il faut donc conclure : ou bien la science aura une portée générale, elle rendra possible le *consensus* des hommes et, pour cela, il lui faudra un monde objectif réel, ou bien elle ne sera pas.

Mon hypothèse me paraît ainsi justifiée à l'égard de tous les esprits qui ont le désir d'accorder à la science la place à laquelle elle a droit en philosophie.

Chapitre VI

Discussion de l'hypothèse du monde objectif réel

I. — Objections de fond

§ 1. ***Objection des idéalistes.*** *Ils volatilisent le domaine objectif; leur science est précaire et ils restent en proie aux contradictions.*

§ 2. ***Objection des matérialistes.*** *Ils oublient que le moi est la donnée fondamentale de toute ma connaissance. Ils se basent sur mon analogie avec les autres hommes pour me ravir mon moi. Or, cette analogie me paraît inexacte. Inutile par conséquent de volatiliser, comme ils le font, tout le domaine subjectif.*

§ 3. ***Conclusion.*** *J'admets la réalité du monde objectif et de la science, mais je lui dérobe ma propre personne.*

II. — Objections de détail

§ 4. ***L'art et la psychologie.*** *Ils seront étudiés plus loin.*

§ 5. ***La relativité.*** *Ce monde est relatif puisqu'il est en dehors du moi absolu.*

§ 6. ***L'induction.*** *C'est le principe d'identité conçu d'une façon relative.*

§ 7. ***L'espace et le temps.*** *Ils sont empruntés au monde objectif.*

I

§ 1. OBJECTION DES IDÉALISTES

« Est-il vraiment indispensable de croire à cette réa-
« lité, en soi, du monde objectif », demandera-t-on ?

« Ne voit-on pas des idéalistes et des spiritualistes ap-
« porter à la science un assentiment aussi enthousiaste
« que le vôtre ? »

« N'arrive-t-on pas aux mêmes résultats pratiques que
« vous, en admettant que le noumène reste inconnaissable
« et en agissant comme si (1) le monde adéquat à nos sen-
« sations existait réellement ? Il suffit, pour cela, de baser
« la connaissance humaine sur des sensations au lieu de
« la baser sur des faits objectifs. »

Je voudrais montrer que cette manière de voir ruine,

(1) Les idéalistes se plaisent à dire que, pratiquement, il ne saurait y avoir de différence appréciable entre un monde qui *est* et leur théorie où tout se passe *comme si* ce monde existait.

On va voir que, pour moi, cette différence est fondamentale. Si les idéalistes persistaient à l'atténuer, on pourrait en conclure que rien ne devrait empêcher ces philosophes de me concéder la réalité en soi de l'univers matériel.

Qu'ils veuillent bien l'accepter, et ils pourront me suivre dans mes déductions ultérieures.

de fond en comble, la distinction entre objectif et subjectif, en volatilisant le premier de ces domaines. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à résumer le raisonnement des subjectivistes. Le voici dans ses grandes lignes :

La matière disparaît parce que les hommes ne connaissent que des vibrations (1) ; ces vibrations ne sont perçues que par les excitations produites sur le système nerveux et, même, de ces excitations, il n'y a guère que les images qui parviennent à la conscience. Or ces images font partie du moi. Dès lors l'objectif a disparu, il se confond avec le subjectif et la distinction devient impossible.

Les idéalistes sont conséquents avec leur théorie, en ce sens qu'ils mêlent continuellement les deux domaines dans leurs démonstrations ; ils passent de l'un à l'autre sans s'en apercevoir.

---

(1) Ce raisonnement est le même que celui qui, au début, m'a conduit à ma certitude première : le moi. Pourquoi donc le contester aux idéalistes ?

C'est que ces derniers font une confusion regrettable. Dans leur argumentation, ils ne parlent pas de *mon* moi, ils parlent des hommes en général ; voilà pourquoi leur démonstration ne me semble pas acceptable.

Il est parfaitement vrai que les humains ne connaissent que des images, mais ces images sont projetées dans leur cerveau comme en une chambre noire. Elles sont le résultat rigoureusement adéquat des excitations nerveuses, de même que celles-ci sont absolument équivalentes aux vibrations qui les ont induites. Enfin ces vibrations sont produites par les forces et la matière dont elles sont la manifestation. Les images sont donc semblables et équivalentes aux objets et ces derniers sont connus au même titre que les premières.

Peut-être faut-il en voir une preuve dans le fait que le même phénomène suscite une image semblable chez tous les hommes normaux. Le feu, par exemple, réveille une image chez chacun, mais chez tous ce sera l'image *feu*.

On me permettra d'en citer, entre beaucoup, deux exemples, afin d'illustrer mon point de vue.

1er *exemple* : A propos de la sui-conscience, je rencontre des savants qui disent des choses telles que la suivante : (V. W. James in *Arch. de psychologie* V, 3, ann. 1905): « Or comment se représente-t-on cette conscience dont « nous sommes tous portés à admettre l'existence ? Im- « possible de la définir, nous dit-on, mais nous en avons « tous une intuition immédiate. Tout d'abord la cons- « cience a conscience d'elle-même. Demandez à la pre- « mière personne que vous rencontrerez, homme ou « femme, etc., et elle vous répondra qu'elle se sent pen- « ser... Elle perçoit sa vie spirituelle comme une espèce « de courant intérieur, actif, léger, fluide, délicat, et ab- « solument opposé à quoi que ce soit de matériel [1]. »

Ainsi, il est question de ma conscience psychologique, une chose subjective au premier chef, et, pour me convaincre qu'elle est immatérielle, je dois consulter un homme quelconque, un passant, c'est-à-dire un être au sujet duquel j'ai deux alternatives :

1° Ou bien, considérer ce témoin objectivement et donner à ses affirmations la valeur d'une preuve, devant laquelle ma probité de naturaliste devra s'incliner. Mais scientifiquement cet être est pour moi une machine, dans laquelle il n'y a que des forces physiques et chimiques ; son témoignage est donc celui d'une poupée articulée.

2° Ou bien, réfléchissant à ma conscience, à cette seule

[1] J'ai déjà remarqué ailleurs que, par une singulière ironie, tous les termes employés ici impliquent nécessairement le caractère matériel.

chose dont j'aie une certitude immédiate et absolue, que peuvent bien m'importer les assertions de gens qui n'existent pas réellement. Si j'admets leur réalité, chacun voit que j'admets, en même temps, le monde objectif où l'absurdité d'une conscience fluide et immatérielle paraît démontrée.

2me *exemple* : J'aperçois une autre confusion des idéalistes dans l'argument qu'ils tirent des travaux du physicien Mach. Ce dernier s'insurge contre les atomes matériels qui gênent ses calculs. On en conclut que la matière n'existe pas et que la pensée est tout.

Un pareil argument ne saurait me convaincre. On le comprendra, je pense, si je traduis l'opinion du savant professeur viennois en langage scientifique. Il pourrait dire : « Je constate un ensemble de faits qu'on appelle matière et une autre série de faits qu'on appelle force ; en étudiant ces phénomènes de près, j'aperçois qu'ils peuvent être rangés dans la même catégorie et que le terme de matière doit être relégué en compagnie des expressions devenues inutiles à la science : les fluides, les miasmes, etc. L'énergie seule subsiste et c'est elle qui va nous expliquer toute la mécanique. »

Envisagée sous cet aspect, je me demande pourquoi la théorie de Mach constituerait un argument en faveur de l'idéalisme. Cela serait possible seulement si je confondais l'énergie, qui est une notion objective et physique, avec ma pensée subjective.

On le voit, les idéalistes volatilisent, sans nécessité, le domaine objectif. Quelques-uns voudraient le retenir parce que le sens pratique crie à leurs oreilles : Il faut vivre ! Mais alors ils lui accordent une place secondaire

et ils le confondent à chaque instant avec le subjectivisme.

En effet, bien peu de ces philosophes osent, comme Berkeley, pousser leur système jusqu'à ses dernières conséquences et contester l'existence de l'univers matériel tout entier. Telle est, néanmoins, la seule conclusion logique de l'idéalisme. Il tend à bâtir la science sur mes sensations subjectives et il reste en proie aux contradictions que j'ai signalées dans le chapitre précédent; il détruit aussi l'universalité de cette science et ruine son autorité parce qu'il veut y introduire des concepts échappant, par définition, au contrôle de mes sens. Tels sont par exemple : le psychisme, la force vitale et le fait de conscience, *pour autant qu'on les considère comme irréductibles à des éléments physico-chimiques*. N'est-ce pas décourager la recherche que d'interdire au savant l'étude des causes matérielles de ces phénomènes et de prédire l'impossibilité de les ramener à la mécanique universelle ?

Qu'on ne m'objecte pas ici le fait que beaucoup de spiritualistes ont contribué au progrès des sciences. Je crois pouvoir affirmer que leurs convictions philosophiques ou religieuses n'ont joué aucun rôle dans leurs découvertes mais qu'au contraire l'idée, inconsciente peut-être, d'une nature soumise aux lois positives de la matière a dirigé leur esprit.

Pour prendre un exemple classique, envisageons les travaux de Pasteur sur la génération spontanée. Quoique bon chrétien et même un peu mystique, l'apparition *ex nihilo* d'êtres vivants, simples, capables d'engendrer une fermentation, lui paraissait impossible. Il imagina donc une série d'expériences d'une élégance remarquable, grâce auxquelles il entraîna la conviction de l'Académie,

érigée en juge de sa célèbre controverse avec Bastian. Cependant Pasteur eut des déboires; plusieurs de ses expériences durent être refaites mais quelques insuccès ne le découragèrent pas. Il avait la certitude que la création d'êtres vivants était aussi impossible que la création d'énergie.

Eh bien ! est-il rien de plus positiviste que cette théorie-là ? Elle fut si bien considerée comme telle que les affirmations du célèbre microbiologiste furent énergiquement combattues, au début, par les spiritualistes et par les théologiens, quelqu'invraisemblable que cela paraisse aujourd'hui.

Les premières études minéralogiques de Pasteur influèrent profondément sur son esprit et les idées qu'il y puisa, au sujet de la constitution de la matière, ne furent pas étrangères à sa façon d'aborder plus tard les problèmes de la biologie.

Ces prémisses positivistes semblent donc nécessaires à la science moderne et le chercheur est forcé de croire, *volens nolens*, à l'existence du monde sensible. C'est pourquoi la théorie est insuffisante qui consiste à dire que les choses se passent *comme si* l'univers avait une réalité. Les idéalistes devront renier leur principe ou bien renoncer à laisser pénétrer la science expérimentale dans tous les domaines dont elle revendique l'étude [1].

§ 2. OBJECTION DES MATÉRIALISTES

Prêtons l'oreille à un autre son de cloche:

Fort bien, diront les positivistes, monistes et matéria-

[1] Ex. : La conscience, la vie, l'âme humaine, etc.

listes, nous sommes d'accord : ouvrons toutes les portes à la science ! Mais qu'est-ce que cette restriction que vous faites, qu'est-ce que ce moi qui est une illusion de votre cénesthésie et que vous prétendez soustraire à nos recherches ? Votre prétention est de la pure démence.

Me voilà bien embarrassé pour répondre. Cependant cela me serait facile si je m'adressais à des êtres semblables à moi. Il me suffirait de leur montrer que mon moi est la certitude de laquelle je dois partir et que ce serait illogique et même absurde de vouloir l'étudier objectivement.

Si mon moi est l'instrument et, en outre, le sujet de ma connaissance scientifique, comment pourrais-je le connaître expérimentalement lui-même [1] ? Comment pourrais-je voir sous mon microscope ce microscope même servant à mes observations ?

« Apprenez à connaître votre moi par analogie avec « celui de votre prochain », dira-t-on. De l'aveu de mes contradicteurs, l'analogie est donc le seul et unique moyen qui puisse légitimer leur point de vue. Je constate d'abord combien cet argument est précaire et discutable. Que d'erreurs ont eu pour origine une ressemblance superficielle et que de choses qui n'ont rien d'a-

[1] C'est l'argument employé par M. Bergson pour refuser aux êtres vivants la possibilité d'analyser la vie. Dans ce dernier sens, il est bien évident que le raisonnement ne me semble plus péremptoire. J'accepterais l'impossibilité d'analyser *ma* vie, mais je ne vois aucune difficulté pour étudier celle des animaux et même celle des hommes. Du reste, les découvertes récentes dans le domaine de la chimie et de la physique biologiques pourraient bien aller un jour à l'encontre des affirmations du savant philosophe. Il suffirait pour cela qu'on découvrît, par exemple la synthèse du protoplasma vivant.

nalogue et qui, cependant, relèvent d'une cause identique ! Par exemple : la pesanteur qui fait tomber la pierre et porte l'aérostat vers le ciel.

La preuve par analogie est faible. Or il n'y a même pas analogie ici ; il faut vraiment être aveuglé par une conviction profondément enracinée pour ne pas s'en apercevoir.

Comment ! pour étudier les êtres vivants, pour découper leur cerveau en tranches, pour faire de la psychologie et de la physiologie, pour analyser les transformations physiques et chimiques compliquées, destinées à me convaincre que l'homme est une machine merveilleuse, vous présumez de mon moi, vous vous adressez à moi, vous demandez un effort intellectuel à mon moi ! C'est au point que si je n'existais pas, vous n'auriez pas levé le doigt pour me convaincre, de peur d'endosser le ridicule de la *vox clamans in deserto !* En un mot, vous, les positivistes, matérialistes, monistes, de toutes les écoles et de toutes les tendances, vous avez tellement besoin de mon moi, qu'il n'est pas un de vos arguments, ni une de vos paroles, ni un de vos gestes, qui ne présupposent ce même moi..... et vous voudriez que ces hommes étudiés par moi, ce monde extérieur révélé à moi, me renseignassent sur mon moi lui-même ?

C'est vouloir que je croie à l'extrême petitesse de mon microscope parce qu'il me permet d'apercevoir des microbes ! C'est là une analogie en retour, parfaitement illégitime et qui n'est pas autre chose qu'une pétition de principes.

Cela paraît tellement clair, évident, irréfutable, que je reste stupéfié de voir de grandes intelligences accepter, comme vérité indiscutable, cette erreur aussi flagrante.

Voici, par exemple, M. Le Dantec qui ne craint pas de commencer son livre sur le *déterminisme biologique* par les affirmations suivantes : (V. p. 3.)

« Quand nous nous livrons à l'observation d'un phé-
« nomène quelconque, *nous faisons naturellement abs-*
« *traction de nous-mêmes* (1); nous sommes témoins, sans
« songer à nous demander comment il se fait que nous
« puissions être témoins.

« Nous arrivons facilement ainsi à nous convaincre
« qu'un corps chimique donné réagit toujours de la
« même manière, dans les mêmes conditions. Nous
« concluons au déterminisme chimique. Une étude
« approfondie des phénomènes vitaux nous amène de
« la même manière, quoique plus difficilement, à
« conclure au déterminisme biologique, lorsque nous
« procédons du simple au complexe.

« Or, en remontant l'échelle des êtres organisés, nous
« arrivons, sans y avoir pris garde jusque là, à constater
« que *nous faisons nous-même partie de cette échelle* (2),
« comme gradin très supérieur, il est vrai, mais sans
« qu'il y ait entre nous et les autres animaux une diffé-
« rence essentielle, et nous sommes forcés de conclure
« au déterminisme humain. »

Ainsi, en faisant abstraction de nous-mêmes, nous arriverions à nous étudier nous-mêmes ! C'est une méthode fort singulière ! Je ne sache pas par exemple qu'on fasse abstraction des vibrations lumineuses pour étudier la lumière, ou de la force électrique pour apprendre à connaître l'électricité !

(1) C'est nous qui soulignons.
(2) *Idem.*

Plus loin, je lis encore, dans le même ouvrage, à propos des sensations conscientes, page 6 : « Nous ne pou-
« vons donc étudier qu'en nous-mêmes les sensations
« qui accompagnent les phénomènes naturels. Ensuite,
« par analogie, nous pourrons en admettre l'existence
« chez nos semblables, puis, à grand renfort d'hypo-
« thèses, nous les accorderons à des êtres de moins en
« moins élevés en organisation et, enfin même, aux
« substances ordinaires de la chimie. En dernière ana-
« lyse, nous arriverons ainsi à concevoir, chez les
« atomes, l'existense de propriétés simples, inaccessibles
« à l'observation directe.

« Alors, *pour constater que nous ne nous sommes pas*
« *trompés* (1), nous devrons pouvoir suivre la marche
« synthétique inverse et retrouver ainsi, en partant de
« la propriété simple précédemment établie, tous les
« épiphénomènes (= phénomènes de conscience) de
« notre individu. »

Ainsi notre auteur se dit que les hommes d'abord, tous les animaux ensuite et, même, les atomes doivent avoir une conscience psychologique ou quelque chose d'analogue puisque lui, M. Le Dantec, en a une. Après quoi, il prouvera que les atomes ont une conscience en montrant le développement graduel de cette faculté depuis les atomes jusqu'à l'homme.

Il me semble douteux que beaucoup de lecteurs se contentent d'une preuve pareille.

Dans sa *Nouvelle théorie de la vie*, M. Le Dantec met, sans s'en apercevoir, le doigt sur la difficulté. Polémisant contre les naturalistes qui voient partout le conscient,

(1) C'est nous qui soulignons.

comme Hækel, Romanes, etc., il montre l'erreur, commise par eux, d'attribuer la conscience aux animaux par la seule raison que ces derniers ressemblent à l'homme et vivent d'une vie analogue à la sienne. Il dit même : « Nous ne pouvons pas savoir si ces animaux « sont conscients, c'est de toute impossibilité. » Puis il ajoute : « En réalité, tout ce que nous savons, c'est que « l'homme est conscient. » Et il ne s'aperçoit pas que précisément j'ignorerai toujours, et pour les mêmes raisons, si les hommes ont une conscience semblable à la mienne ou non. Il ne voit pas non plus que, dès l'instant où je prétends que mon prochain est conscient, il n'y aucune raison valable pour refuser la conscience aux races inférieures, puis aux singes anthropoïdes et, de proche en proche, à toute l'animalité.

Si une chose pouvait me convaincre, un peu plus, que je suis différent des autres hommes, ce serait assurément de constater qu'il existe des cerveaux humains susceptibles de mettre un tel raisonnement à la base de toute leur philosophie.

Non ! il n'y a aucune analogie entre, d'une part, ces mécanismes que vous me faites étudier, dont vous séparez les organes en anatomie, les cellules en histologie, les molécules en physique, les atomes en chimie, et, d'autre part, mon moi conscient, désireux de connaître et de raisonner.

Conclure par analogie, dirai-je aux positivistes, était déjà une faiblesse de votre système ; qu'en reste-t-il maintenant, si je prouve que l'analogie n'existe pas, qu'elle n'a jamais existé et, même, qu'elle ne peut être, par définition.

J'aurai l'occasion de revenir, à la fin de ce travail,

sur les conséquences pratiques du matérialisme et d'apprécier son utilité pour l'édification de mon bonheur ; mais actuellement, après avoir montré que ce système me laisse en proie à des antinomies irréductibles, je tiens à remarquer que, si je l'adoptais, ce serait sans aucun profit pour moi. Qui ne voit, en effet, qu'en acceptant ce monisme et en reconnaissant mon analogie avec les humains, je devrais renoncer à ma liberté, à mon appréciation personnelle de la beauté et du bien, que je devrais élever des limites dans l'infini de mon univers.

Le mécanisme ne saurait donc me convenir et je lui interdis l'entrée de ma personnalité consciente.

§ 3. CONCLUSION

Désormais il est bien avéré que les philosophies idéalistes, comme les systèmes mécanistes, inventés par les hommes, ne peuvent pas entraîner mon assentiment.

Moi excepté, tous ceux qui veulent — contre le positivisme — conserver leur foi en une personnalité subjective et — contre le subjectivisme — adhérer, sans arrière-pensée, à la science moderne, n'ont plus qu'un moyen pour faire face aux critiques : il leur faut voiler, par une dialectique habile, les antinomies de leur système. C'est l'équivoque à laquelle je n'ai pas pu me résoudre.

J'ai donc admis la réalité du monde objectif, adéquat à mes sensations ; je l'ai ouvert tout entier à la science et, ainsi, j'ai satisfait aux exigences de ma raison appliquée à l'étude de ce que m'enseignaient mes cinq sens.

En même temps j'ai dérobé à la science ma propre personnalité et, conservant pour moi seul les affirmations de mon for intérieur, j'ai satisfait aussi ma raison appliquée à l'analyse de mes sentiments subjectifs.

Un résultat si favorable, une synthèse si rigoureuse, me semblent de nature à justifier ma conclusion, un peu étrange à première vue, de l'hétérogénéité foncière des autres hommes et de moi-même.

II

Je crois avoir répondu aux objections de fond qu'on peut faire contre le monde objectif, tel que je le délimite ; mais il reste quelques difficultés de détail dont la place est marquée ici.

§ 4. L'ART ET LA PSYCHOLOGIE

1° Ne doit-on pas rattacher à la science la psychologie, y compris la psychologie philosophique, dont plusieurs chapitres sont évidemment subjectifs et, 2° ne doit-on pas lui soustraire certains domaines dont le caractère est pourtant objectif, comme l'art, par exemple ? Si tel était le cas, il est certain que je ne pourrais pas maintenir mes définitions, attribuant à la science tout ce qui est objectif et seulement cela.

Je ne répondrai pas de suite à ces objections qui sont étudiées en détail dans la seconde partie (chapitres IV et V). J'y renvoie le lecteur. On verra là qu'il y a pour moi deux psychologies : l'une, scientifique, s'appliquant aux hommes ; l'autre, extra-scientifique, la mienne.

De même, je crois qu'il y a dans l'art un élément scientifique et objectif, un métier, des procédés qui s'enseignent, des moyennes d'appréciation exprimées dans les canons et les règles d'art ; mais il y a aussi un élément subjectif ne concernant que moi et où la règle souveraine est mon bon plaisir.

§ 5. LA RELATIVITÉ

« Puisque vous considérez votre moi comme absolu, « d'où tirez-vous donc votre notion de la relativité, » peut-on me demander encore ?

A cela je pourrais répondre qu'elle est pour moi le résultat de l'expérience. Mais ce serait une induction et, comme je me baserai tout à l'heure sur la relativité du monde sensible pour fonder l'induction, je m'exposerais au reproche de tourner dans un cercle vicieux.

Je me bornerai donc à dire que cette relativité m'est donnée par le fait même de mon hypothèse du monde objectif. Puisque je pose ce dernier en dehors de moi, c'est-à-dire en dehors de l'absolu, il ne saurait être que relatif.

§ 6. L'INDUCTION

J'ai fait naguère bon marché de l'induction et j'ai dit qu'elle était précaire parce qu'elle ne peut pas être déduite de mon sentiment absolu de la logique.

Qui ne voit, en effet, qu'après l'expérience cent fois répétée de laisser choir une pierre, je ne puis acquérir la certitude *absolue* que la cent unième fois elle tombera de semblable manière ? La science absolue ne peut pas exister si l'on n'a pas la connaissance de tous les phénomènes, sans exception.

Etant limités nous-mêmes, jamais il ne nous sera possible de tenir compte de *tous* les faits et nous devrons conclure dans le sens de la plus grande vraisemblance.

Il en est ainsi pour les vérités qui paraissent les plus incontestables, les vérités mathématiques, par exemple. Rien ne prouve absolument qu'il n'y a pas un endroit

de l'espace où les trois angles d'un triangle équivalent à plus de deux angles droits [1].

Nous sommes forcés de procéder toujours par approximation, autrement la science deviendrait impossible. Nous nous contentons d'observer un nombre restreint de phénomènes et à en induire une vérité plus générale avec une certitude relative.

Comment êtes-vous donc parvenu à cette induction, puisque, subjectivement, elle était pour vous sans importance, demandera-t-on ?

Je concède aux positivistes que les hommes ont bien pu acquérir cette méthode par l'habitude de certaines successions de phénomènes, mais comment suis-je arrivé, moi, à me convaincre de la valeur de l'induction ?

De deux façons :

1° Par le contact de mon moi avec le monde.

Si je transporte mon sentiment absolu de l'identité dans le monde relatif, il va perdre son absoluité. Et qu'est-ce qu'une identité relative ? *Ce n'est plus une identité, c'est une ressemblance.*

Or, dans le domaine objectif, nous constatons seulement des similitudes et tout s'y résout par des comparaisons. Connaître scientifiquement, c'est établir des rapports de ressemblance ou de dissemblance entre les faits. En veut-on la preuve ? La voici :

La science humaine n'est qu'une immense classification, basée sur le degré de ressemblance. On classe ainsi non seulement les objets, les pierres, les plantes et les

---

[1] Certains esprits, croyant que ces vérités sont un ensemble d'évidence première, contesteront ma manière de voir.

Je leur répondrai plus loin en montrant le caractère expérimental des mathématiques.

animaux, en espèces, genres, familles, mais encore les phénomènes physiques et chimiques et les groupes formés par ces derniers sont appelés lois.

Enoncer la loi de Mariotte, par exemple, c'est mettre sous un même titre : la pression à l'intérieur des liquides, la pression sur les parois et le fait que, pour refouler un liquide, la force à employer devra être proportionnelle à la surface du piston ainsi qu'à la hauteur d'ascension de l'eau, etc.

La théorie vibratoire de la lumière a permis de rapprocher des phénomènes comme le rayonnement, la réfraction, la double réfraction, les interférences et d'autres encore. La théorie de l'émission, qu'on a ressuscitée de nos jours, n'est qu'une façon différente de classer les faits en excluant, d'une part, l'interférence mais en comprenant, d'autre part, les radiations non réfrangibles.

La comparaison est donc à la base de toute science; c'est elle qui constitue, pour ainsi dire, l'induction. Celle-ci me semble par conséquent aussi légitime dans le monde relatif et objectif que le principe d'identité l'est dans le domaine subjectif et absolu.

La grande valeur de l'induction s'impose encore à moi par ses résultats pratiques.

Cette certitude précaire, ces conclusions par approximation, cette connaissance relative, sont suffisantes dans ce monde de la réalité objective. Elles ont permis d'édifier la science moderne et d'étendre ses applications. Il y a bien là de quoi réduire à néant toutes les objections.

En m'efforçant, plus loin, de légitimer la science expérimentale, au moyen de ses résultats, je justifierai en même temps la valeur de l'induction.

§ 7. L'ESPACE ET LE TEMPS

Voilà deux notions que m'objecteront les subjectivistes.

Depuis Kant, on est assez d'accord pour les considérer comme des catégories, c'est-à-dire comme des données uniquement subjectives, s'appliquant à tout ce qui est objectif. Elles constitueraient, en quelque sorte, les moules de notre pensée.

J'avoue que cette opinion m'est complètement étrangère.

Il m'est impossible de me représenter l'espace, comme le fait Kant, par l'union de plusieurs sensations. Pour lui, ces sensations resteraient flottantes et indistinctes et il serait nécessaire de les relier entre elles pour en faire « une sorte de dessin », (1) afin d'arriver à concevoir l'étendue.

La nécessité de cette méthode me semble indiscutable pour les cas compliqués, pour les objets de grandes dimensions, mais, plus je simplifie les observations, plus il m'apparaît vraisemblable que la notion d'espace me fut donnée, d'emblée, par une sensation unique.

Pour illustrer ma pensée, je ferai une expérience.

Je prends, comme exemple, une montre. Si je l'examine à loisir, je percevrai une foule de détails. Je verrai le cadran, les aiguilles, le remontoir ; je parcourrai de l'œil le pourtour. Puis, je vais diminuer peu à peu le temps de mes observations ; il est clair que je diminuerai aussi le nombre de mes sensations. Un coup d'œil me permettra de voir encore la montre, mais bientôt il me deviendra impossible de distinguer l'heure.

(1) Kant. *Critique de la raison pure* d'après Fouillée. *Hist. de la phil.*, p. 397.

Plus la vision sera brève, moins je verrai de choses. En revanche, la sensation d'une forme, d'un objet, la sensation spaciale en un mot, subsistera.

Augmentons encore la vitesse, en interposant un obturateur photographique ultra-rapide entre la montre et mes yeux et je n'aurai plus que la perception d'un objet arrondi. Mon œil en a-t-il fait le tour ? En aucune façon ! Le cercle a été envisagé à la fois dans toutes ses parties.

A supposer même que l'ouverture et la fermeture de l'obturateur fussent assez rapprochées pour exclure la vision de l'objet, j'ai cependant entrevu la lumière, c'est-à-dire une surface lumineuse, donc un espace. Eh bien, ce phénomène se réalise jusqu'au moment où le temps matériel devient trop court pour laisser la place à une seule sensation simple. Vers 1/1000me de seconde, l'éclair lumineux équivaudra à une obscurité complète, mais, jusque-là, ce sera toujours une surface claire qui, en apparaissant, me révèlera l'étendue.

J'admets que l'expérience ne soit pas absolument démonstrative, cependant ne rend-elle pas ma conclusion vraisemblable ?

Si une seule sensation simple peut me donner la notion de l'espace, c'est donc bien que cette notion provient de ma sensation elle-même et non pas de mon entendement reliant deux perceptions entre elles. Or, si l'espace est dans ma sensation, il doit exister aussi dans le monde réel qui est adéquat à celle-ci, et s'il existe dans le monde réel c'est là que j'ai dû en puiser le concept (1).

(1) Les hommes voués à l'étude des sciences exactes passant généralement pour être d'un avis opposé, je ne résiste pas au désir de citer à l'appui de mon affirmation l'opinion d'un mathématicien fort distingué, l'auteur de la géométrie des feuillets, M. René de Saussure. Ce dernier tient aussi l'espace pour une notion objective empruntée au témoignage des sens.

Comment aurais-je pu tirer cela de ma personnalité subjective pure, je veux dire de mes sentiments ? J'ai déjà remarqué (p. 30) que ni mon plaisir, ni ma logique, ni ma conscience morale, ni ma conscience psychologique ne pouvaient avoir quelque chose de spacial.

Pour le temps, la question est un peu plus difficile. Par un raisonnement analogue, il est possible de prouver que mes sensations doivent me révéler le temps, ne fût-ce que par leur succession, mais il est aussi vraisemblable que j'aie emprunté ce concept à la succession de mes sentiments. Par conséquent, je ne voudrais pas me prononcer d'une manière définitive sur son origine première. Je me bornerai à constater que la durée existe pour mes sensations et, comme celles-ci, elle doit donc avoir une réalité objective.

Une autre considération me paraît propre à démontrer que ma conception de l'espace et du temps a été puisée dans le monde objectif, c'est la transformation que subissent ces notions en passant dans le domaine subjectif. De même que la ressemblance devient de l'identité, si je la conçois subjectivement, sous la catégorie de l'absolu, de même l'espace et le temps, forcément limités dans l'univers sensible, seront sans limites pour moi dans mon for intérieur. Ils deviendront, comme je l'ai montré ailleurs, l'éternité et l'infini illimité.

Enfin le point de vue défendu ici a un avantage pratique qui n'est pas à dédaigner. En reconnaissant, en dehors de moi, une existence réelle, à l'espace et au temps, je me trouve d'accord avec le sens commun et avec les savants qui définissent, calculent, mesurent les dimensions et la durée et qui raisonnent avec elles dans toutes les applications pratiques de la science.

Les mathématiciens modernes nous enseignent même [1] que, grâce aux recherches récentes si exactes de la physique, il serait possible de reprendre les idées de Lagrange qui voyait dans cette science une géométrie à quatre dimensions. Trois correspondaient à l'espace et une au temps. Cette conception permettrait de résoudre les contradictions existant entre la mécanique de Newton et celle qui est basée sur les théories actuelles de l'électricité. — Cette mécanique nouvelle tient compte du fait que la vitesse a une limite et que le mouvement uniformément accéléré ne saurait exister. — Si ces découvertes étaient confirmées, il en résulterait une transformation de nos idées sur l'espace et le temps et cela grâce aux données de l'expérience scientifique. C'est assez dire, me semble-t-il, que ces notions sont objectives !

Chapitre VII

Légitimité de la science basée sur le monde objectif c'est-à-dire sur l'expérience

§ 1. ***Légitimité théorique.*** *Toute science est relative, mais cette certitude relative sera suffisante si elle est vérifiée par l'expérience matérielle.*

§ 2. ***Légitimité pratique.*** *La science satisfait de plus en plus aux besoins matériels de l'humanité !*

§ 3. ***Conclusion.*** *Souveraineté de la science.*

Baser la science sur le monde objectif, c'est la baser sur l'expérience, comme le font tous les empiristes ; c'est

[1] Je fais allusion ici à une conférence du prof. Minkowski de Gœttingue dont la *Revue scientifique* a rendu compte en 1909.

lui donner comme limites, avec Locke, les limites mêmes de l'expérience [1]; c'est dire, enfin, que je lui concède les méthodes qui ont été les plus prodigieusement fécondes pour elle.

La science est ma préoccupation journalière et la recherche paraît être un des besoins de mon esprit. Qu'on ne s'étonne donc pas si cette analyse laisse percer un peu d'enthousiasme et si elle prend parfois un ton de panégyrique. Il y a, en effet, dans l'étude de la nature, dans cet apport, si minime soit-il, à l'édifice des connaissances humaines, un élément de bonheur indiscutable.

§ 1. LÉGITIMITÉ THÉORIQUE

J'ai montré ailleurs que, pour la science, connaître c'est classer, et que notre classification restera toujours incomplète. Par conséquent, toutes nos théories et toutes nos lois sont provisoires. Elles sont admises jusqu'à preuve du contraire.

J'insiste à dessein sur ce caractère transitoire de la science expérimentale parce que, souvent, ses représentants les plus autorisés ont cherché à laisser dans l'ombre ce qu'elle a de précaire. On peut être naturaliste, mais on reste homme, et il est si difficile à l'homme de ne pas dogmatiser.

On invoque volontiers la vérité absolue des mathématiques et cela paraît être un argument en faveur de la science en général. Tel ne devrait pas être le cas, cependant, car la plupart de ceux qui professent cette opinion croient que la certitude mathématique absolue est d'un ordre particulier.

---

[1] V. Locke. *Œuvres* d'après Fouillée. *Hist. phil.*, p. 332.

Pour moi je ne puis apercevoir une différence essentielle entre les mathématiques et les sciences expérimentales. Je vais donc être obligé de prouver, d'une part, que les mathématiques sont assimilables aux sciences naturelles et, d'autre part, que ces deux disciplines peuvent atteindre à une certitude suffisante.

1° Les mathématiques m'ont toujours paru être dérivées de l'observation. On connaît le raisonnement : Nous savons que 2 et 2 font 4 à force d'avoir vu cette vérité réalisée autour de nous [1]; nous sommes persuadés que

---

[1] Cela paraîtra vraisemblable à tous ceux qui ont observé comment les enfants et les peuples de la nature apprennent à compter. C'est d'abord sur les doigts, c'est-à-dire les choses extérieures avec lesquelles l'enfant fait ses premières expériences, ensuite c'est au moyen d'objets, tels que cailloux, petites boules, etc.

Malgré leur instruction très développée, les commerçants chinois ont toujours un cadre pour leurs comptes. C'est un rectangle en bois, muni de tringles où sont enfilées de petites sphères ; le tout ressemble beaucoup à l'appareil qu'emploient les joueurs de billard pour marquer leurs « points ». Avec cet instrument, ils font les quatre opérations, très rapidement et sans se tromper. Ceux qui ont beaucoup d'expérience, arrivent au même résultat avec le calcul mental. A force d'avoir vu douze boules réunies, après qu'ils en avaient poussé trois fois quatre ensemble, ils sont parvenus à trouver que $3 \times 4 = 12$.

La numérotation décimale des nombres, commune à presque tous les peuples, est aussi basée sur le nombre des doigts, c'est-à-dire des premiers objets observables. A cet égard, il est également caractéristique de constater que les chiffres romains inférieurs se notent tous avec l'unité, le V qui représente l'ensemble des doigts d'une main et le X qui représente les dix doigts d'un homme.

On admet une origine unique pour tous les peuples malais du Pacifique. Ils sont cependant tellement différents d'un archipel à l'autre et les distances qui les séparent sont si énormes, qu'on peut être certain de l'antiquité de leurs migra-

deux lignes parallèles se prolongent jusqu'à l'infini, sans se rencontrer, parce que nous avons généralisé après avoir fait un grand nombre d'expériences à ce sujet.

Je n'ai jamais pu croire que les mathématiques fussent sorties entièrement de la raison humaine, comme Minerve en armes du cerveau de Jupiter.

On me fera l'objection classique, que les figures géométriques parfaites n'existent pas dans la nature !

Nous trouvons pourtant, dans le monde, des choses se rapprochant tellement de cette perfection qu'il a été très facile à l'homme de puiser là ces notions. Pour quelques-unes de ces figures, nous avons même dû nous armer des instruments modernes les plus puissants, afin d'apercevoir qu'elles différaient de la conception idéale que nous nous en faisions.

Un des cas les plus typiques, c'est celui des cristaux. Pour la mesure de leurs angles, le goniomètre d'application permet d'obtenir des résultats assez précis ; preuve en soient les remarquables travaux de Haüy.

Le goniomètre à réflexion de Wollaston est beaucoup plus exact, mais, en se servant de cet instrument, on a parfois des incertitudes au sujet de certaines facettes qui ne donnent pas une réflexion franche.

---

tions. Par conséquent leurs dialectes ont eu le temps de se différencier beaucoup, mais presque tous ont conservé le même mot, ou tout au moins la racine originelle, pour les chiffres cinq et dix. (Malais : *lima* et *sepoulou* ; dialecte de Samoa : *lima* et *sefoulou* ; dialecte de Hawaï : *lima* et *sehoulou*). C'est donc que ces chiffres qui correspondent au nombre des doigts, seraient parmi les plus anciens et remonteraient à une période antérieure à la scission de la tribu primitive.

Tout cela montre bien l'influence prépondérante de l'observation à l'origine du calcul arithmétique.

Lorsqu'enfin nous avons affaire au goniomètre de Babinet, avec sa lunette et son collimateur, les inégalités et les imperfections des faces cristallines deviennent si visibles et si gênantes que le calcul en est beaucoup compliqué.

Il résulte de cela qu'on a considéré jadis, de bonne foi, les facettes des cristaux, comme des figures géométriques parfaites. C'est grâce à cette quasi-erreur qu'on a pu établir la théorie si féconde des plans réticulaires, basée sur le calcul des paramètres. Ainsi, en chassant la géométrie de la surface des gros cristaux, souvent irréguliers, les progrès de la technique la faisaient rentrer dans la maille des réseaux et dans la molécule cristalline.

C'est pourquoi je ne vois aucune raison de douter que la géométrie soit dérivée de l'observation, comme toutes les autres sciences. Il est vrai que la déduction joue dans les mathématiques un rôle beaucoup plus considérable qu'ailleurs, mais leurs premisses nous ont été fournies par l'observation qui a contrôlé ensuite, pas à pas, les généralisations successives de notre raisonnement. C'est dire que les conclusions, fussent-elles mathématiques, ne me semblent pas absolues. Tout revient donc à des calculs de probabilité. C'est la grande objection qu'on fait à la science.

Cela m'amène à faire la preuve de ma seconde affirmation :

2° Cette relativité compromet-elle la certitude scientifique ? Je ne le pense pas, parce que cette certitude se justifie au moyen de considérations pratiques, matérielles, objectives.

Si, *en pratique,* nous pouvons admettre *comme certaines* la plupart des conclusions scientifiques extrême-

ment *probables*, qu'importe la minuscule fraction des probabilités contraires ?

Serait-ce une infériorité que d'opérer, avec des vérités relatives, dans un monde qui a précisément une valeur relative ? En aucune façon.

La preuve que de telles vérités sont suffisantes se trouve dans l'expérimentation qui est le complément de l'induction. L'expérience [1] est une démonstration, apportée par nos sens, que notre connaissance de l'univers sensible est satisfaisante, en pratique. C'est pourquoi la méthode expérimentale a fêté de pareils succès.

Par exemple : je sais que le carbone dégage de la chaleur en se combinant avec l'oxygène de l'air ; je vais donc allumer mon poêle pour me réchauffer, et je me réchauffe en fait. Peu m'importe si cette combinaison est endothermique dans d'autres régions de l'espace, sur une autre planète. Mon expérience a réussi, mon but est atteint ; c'est que mon approximation est suffisante, ma science peut s'en contenter. Le résultat en est tangible, « *it works* ».

C'est ainsi que raisonnent — consciemment ou inconsciemment — tous ces chercheurs, tous ces savants, auxquels on tresse des couronnes. Se contentant des certitudes relatives déjà acquises, ils se basent sur elles pour imaginer de nouvelles expériences qui étendront le patrimoine scientifique de l'humanité.

Au lieu de discuter avec les abstracteurs de quintessence, ils vont de l'avant et leurs conquêtes sont autant

[1] Inutile de dire qu'il s'agit ici d'expérience scientifique et non de ce qu'on appelle, abusivement, selon moi, expérience subjective.

d'arguments. L'événement leur a donné raison, car ils ont brisé toutes les résistances.

Ils ont si bien triomphé, que des esprits superficiels ont pu croire à la possibilité d'une science absolue. Pour moi, je n'aurai garde d'oublier le caractère précaire de celle-ci, mais je persisterai à la tenir pour conforme au monde objectif et je l'apprécierai d'après ses applications et au moyen de l'expérience de chaque jour.

§ 2. LÉGITIMITÉ PRATIQUE

La science étant la connaissance apportée par l'intermédiaire de mes sens, c'est par eux que je la jugerai. Ce témoignage est singulièrement éloquent.

Si les monuments édifiés par nos ingénieurs s'écroulaient, si le seul résultat des conduites d'eau était l'inondation et celui des usines à gaz, les explosions, si les machines à vapeur étaient impuissantes, les moteurs électriques des monstres dangereux et déréglés, que toute la mécanique, enfin, devint une vaste confusion, je ne croirais plus aux savants ni aux techniciens.

Mais, regarde autour de toi, lecteur, et, à moins que tu ne sois sur les glaciers des Alpes, dans les déserts, ou en plein Océan, tout ce que tu verras sera le produit de la science humaine.

Cette maison qui m'abrite, cette plume qui court sur le papier, cette lampe qui m'éclaire, ce papier lui-même, ils sont les résultats des études de milliers d'hommes, les applications de connaissances acquises au cours des siècles.

Tous les voyageurs ayant quelque peu parcouru notre globe sont navrés de voir la nature céder le pas de plus en plus à la civilisation. Bientôt les forêts vierges ne

seront plus, les marais auront été desséchés, les déserts seront fertilisés et couverts de cultures. Bientôt les chemins de fer auront deshonoré tous nos blancs sommets, et le dernier de nos ravins abritera son usine.

Aussi, de toutes parts, voyons-nous des efforts faits en vue de conserver des parcelles de la nature primitive. On a créé des parcs nationaux aux Etats-Unis, et d'autres peuples ont suivi cet exemple. En ce moment, l'Allemagne et la Suisse établissent des Réserves pour y laisser intacts, comme en un musée, quelques restes de végétation originale. Pourquoi cela ? Parce que l'industrie et l'agriculture, ces deux grandes applications de la science, ont envahi notre planète entière. Elles sont devenues les maîtresses du monde. Avec elles on fait la guerre, par elles on développe les arts de la paix. De quel côté sera la victoire ? Du côté des meilleurs canons et des plus puissants cuirassés; et, dans la lutte économique, la suprématie appartiendra à la nation qui fera les plus importantes découvertes et qui saura le mieux en tirer parti.

Qu'est-ce que la richesse entre les mains d'un homme qui ne sait rien des lois de la finance ? Une illusion appelée à se dissiper bientôt ! Qu'est-ce que le pouvoir pour qui méconnaît les règles fondamentales de la sociologie et du droit ? Un instrument de ruine pour tous ! Qu'est-ce que la production artistique, enfin, pour qui ne veut avoir aucune norme et fait fi des expériences d'autrui et des siennes propres ? Pas autre chose que le chaos !

Depuis le sauvage qui empoisonne ses flèches, ou le paysan qui sème son grain et laboure son champ parce qu'il sait en tirer une récolte, jusqu'au marin orientant ses voiles à la brise, ou au physicien apportant

un dernier perfectionnement à la machine électrique, tous se basent sur les expériences faites, mettent à profit les connaissances accumulées par leurs devanciers, utilisent, en un mot, le patrimoine scientifique de l'humanité.

Que dire de cet esprit étroit qui a parlé de la « banqueroute de la science » ? Il a osé écrire cela avec une plume d'acier, sur du papier fait à la machine; il n'a pas craint de faire reproduire cette opinion par des presses rotatives et ce sont les chemins de fer, qui ont répandu dans le monde entier ce nouvel évangile ! N'est-ce pas bien démonstratif ?

Ou bien Brunetière n'avait-il en vue que la banqueroute de la science par rapport aux aspirations les plus intimes de l'homme, l'impuissance des savants devant la douleur ou la passion, leur radicale incapacité de pénétrer dans ce tréfond de moi-même qui est assoiffé de fraternité et écrasé par le sentiment de son éternelle solitude ?

Mais s'il en était ainsi, l'éminent critique aurait alors commis la plus grande des confusions. J'ai de la peine à croire qu'il ait pu, ne fût-ce qu'un instant, prêter l'oreille aux histrions de la libre-pensée [1] et chercher dans la science objective la satisfaction de sentiments subjectifs.

Objectivement, la science n'a jamais fait banqueroute qu'avec les ignorants, les esprits incapables d'applica-

[1] J'entends par là, non pas les libres-penseurs en général, fussent-ils matérialistes, mais ces esprits singuliers qui font de la libre-pensée une foi et, de la science, une religion. Invoquant la Raison, lui rendant un culte, ils ont une orthodoxie, fulminent l'excommunication contre les hérétiques, et croient plus fort à leur propre infaillibilité que les catholiques les plus dévots à celle du Saint-Père.

tion à cause de leurs connaissances incomplètes, les demi-savants dont les insuccès ont fait avorter tant d'entreprises, les rêveurs se basant sur des chimères au lieu d'étudier les faits. Ces rêveurs surtout ont égaré les hommes et les capitaux à la poursuite de mirages décevants.

Qui nous délivrera des ignorants et des incapables, qu'ils soient ingénieurs, médecins, financiers, juristes, politiciens, naturalistes ou hommes de science !

Il est de mode aujourd'hui d'attirer les foules. Les hautes Ecoles, comme presque tous les Etablissements d'instruction, veulent enregistrer de gros chiffres. On appelle à la culture toutes les couches de la société et, pour détenir le record du nombre, on néglige la valeur. Il semble qu'ayant plus de choix, on aurait pu devenir plus sévère dans la sélection ; c'est presque toujours le contraire qui eut lieu, malheureusement.

Aussi, en présence de tant d'incapacités et de médiocrités, jetées sur le marché intellectuel, la banqueroute de la science a-t-elle semblé parfois réelle, mais elle ne s'est jamais produite pour la science véritable, dans l'acception que nous donnons à ce mot.

§ 3. CONCLUSION

Malgré le caractère précaire des méthodes et des résultats scientifiques, considérant cette formidable puissance qui a créé notre civilisation, on comprendra que mon esprit subjugué se soit incliné et qu'il n'ait pu s'empêcher de proclamer, dans le monde objectif au moins, la souveraineté de la science.

Désormais mon ambition fut de contribuer à édifier celle-ci, et je m'efforce d'y apporter mon très modeste

concours en observant ça et là un fait de plus. Je me console de cet humble résultat, par la pensée que le nombre est infini de ceux qui peinent sur leur petite tâche. Seul le total des efforts est considérable.

Chapitre VIII

La religion étudiée à la lumière de la connaissance objective

*§ 1. **La science des religions** montre l'origine humaine des religions, elle y distingue deux éléments : le rite et le dieu.*

*§ 2. **La notion de Dieu dans les religions humaines.** Chez les chrétiens, les Juifs, les bouddhistes, les bramanistes, les polythéistes, les animistes, les fétichistes, partout on décèle l'idée de cause première ou dérivée.*

*§ 3. **Conclusion.** Les religions sont soumises à l'investigation scientifique mais la notion de Dieu, pour autant qu'elle coïncide avec l'idée de la cause première, échappera à la science et restera inconnaissable.*

---

§ 1. LA SCIENCE DES RELIGIONS

Dans le chapitre IV, j'ai analysé en détail *ma* religion, je me suis efforcé d'en faire ressortir le caractère subjectif et de mettre en lumière les conclusions qu'elle m'imposait.

Maintenant que j'ai reconnu l'existence d'un monde objectif, je pense qu'il est utile de dire ce qu'est pour moi *la* religion, ou mieux ce que sont les religions. Car je ne voudrais pas qu'on pût croire que les phénomènes

appelés de ce nom par les hommes, ne suscitent pas mon intérêt.

La science des religions se base exclusivement sur les faits ; c'est dire qu'on ne devra pas attendre de moi l'exposition complète de ce sujet qui nécessiterait des compétences ethnographiques, linguistiques et historiques que je ne possède pas.

Outre la compétence, cette étude implique aussi une impartialité si haute et si sereine, que bien peu d'hommes ont pu y atteindre. Presque tous ceux qui ont traité cette question se sont laissé influencer par leurs idées personnelles et par leur sentiment à l'égard de la religion. Ils ont versé dans la polémique ou le panégyrique.

Les plus savants ont succombé à la tentation de chercher dans le monde objectif la confirmation de leurs convictions particulières.

Emile Burnouf qui, des premiers, a écrit sur *la science des religions*, expose de façon magistrale la méthode à suivre. Faute de pouvoir reproduire ici son premier chapitre, j'y renvoie le lecteur.

Une seule phrase serait à supprimer, c'est à la page 2, lorsqu'il dit : « La philosophie.... intervient aussi pour « sa part dans la science des religions. Sans doute les « systèmes métaphysiques ne changent rien aux faits et « modifient peu les inductions qu'on en tire, mais la « science des religions n'est pas seulement une réunion « de faits, elle est une théorie, et, suivant les systèmes « philosophiques que vous aurez adoptés, vous cons- « truirez de façon différente la partie interprétative de « la science. »

Autant j'applaudis à l'affirmation que les systèmes

métaphysiques ne changent rien aux faits et fort peu aux inductions, autant je crois que l'influence de la métaphysique est désastreuse dans l'édification d'une théorie. Lorsque cette influence se fait sentir, c'est presque toujours pour faire atténuer ou négliger certains phénomènes gênants. On le voit chez Burnouf lui-même qui, malgré sa haute compétence, n'a pu s'empêcher de dire leur fait aux orthodoxies, en les traitant de stationnaires (cf. chap. 17 et 18). Or il est incontestable que les orthodoxies ont évolué, qu'elles évoluent même tous les jours.

Deux exemples entre beaucoup d'autres : D'une part, qu'on veuille bien se rappeler ce qu'est devenu le dogme de la théopneustie dans l'orthodoxie protestante, depuis cinquante ans ? A l'heure actuelle, qui croit encore à l'inspiration plénière des Ecritures ? D'autre part, de même que les papes ont peu à peu évoqué à eux toutes les questions dogmatiques, jusqu'au jour où le concile du Vatican décréta l'infaillibilité doctrinale, de même récemment le Saint-Père intervint dans les questions d'organisation et d'administration les plus spéciales. N'avons-nous pas vu dernièrement tout l'épiscopat français, qui aurait accepté la loi sur les associations cultuelles, s'incliner cependant devant le *veto* de Rome, à propos de cette affaire ne touchant en rien au dogme ? Après l'infaillibilité dogmatique, on en viendra sans doute à l'infaillibilité administrative. Après avoir dépouillé les conciles, on dépouillera les évêques, ainsi semble le vouloir l'évolution fatale d'une centralisation à outrance. Est-il vraiment possible de soutenir encore que les orthodoxies n'évoluent pas ?

Pour étudier les religions au point de vue scientifique,

le système que je défends ici me semble présenter l'avantage d'une parfaite indépendance par rapport aux *a priori* dogmatiques ou philosophiques. A l'inverse de tous les doctrinaires, je ne suis pas anxieux de savoir si mes études m'amèneront à reconnaître dans les divinités le produit des tromperies d'une caste sacerdotale, ou si j'y décèlerai un élément psychologique inhérent à la nature humaine, ou enfin si je resterai perplexe en présence de faits contradictoires ? Cela pourra m'intéresser et avoir une certaine utilité, mais cela importe aussi peu à la sérénité de mon âme que les derniers perfectionnements apportés aux turbines ou aux machines électromotrices.

J'ai déjà dit qu'en matière de science des religions, la connaissance des faits me manquait dans une large mesure ; en revanche, les méthodes me sont accessibles et je me réserve le droit de les juger. J'ai donc examiné ce qui me fut présenté par les savants compétents au point de vue linguistique, ethnographique, anthropologique. M'efforçant de distinguer entre les phénomènes étudiés et les tendances personnelles, j'ai constaté que les interprétations les plus admissibles et les plus impartiales étaient généralement celles des auteurs ayant des convictions religieuses plutôt négatives. C'est que, le plus souvent, les faits les plus immédiatement accessibles, étaient favorables à une telle manière de voir : 1° Un observateur impartial, tenant compte de ces faits, n'aurait certainement pas proclamé la supériorité absolue du christianisme. 2° Après un examen détaillé de la question, il aurait réduit toute une partie des religions — la principale, pour les esprits inférieurs, — savoir les mythes, le surnaturel et les rites aux éléments humains qui les avaient engendrés.

Il m'a donc semblé avantageux d'accepter ces conclusions comme les plus vraisemblables.

Un seul point paraissait obscur, c'était la divinité. Burnouf a dit, avec raison, que, dans toute religion, il y a deux éléments essentiels : le rite et le dieu. L'histoire du rite a été faite et, si elle est incomplète encore, elle a été étendue par des hypothèses suffisamment plausibles. Pour le dieu, il plane une incertitude ; voyons l'histoire du dieu.

§ 2. LA NOTION DE DIEU DANS LES RELIGIONS HUMAINES

Plus une religion se développe, plus la notion de Dieu y acquiert d'ampleur ; en définitive, il est placé à l'origine du monde. Comme créateur, ou comme force immanente de l'univers, il devient l'équivalent de la cause première.

Examinons donc cette notion dans les principales religions, et voyons si, véritablement, l'idée de cause tient toujours de près ou de loin au concept de la divinité.

a) *Dans le christianisme.* — Il est évident que Dieu, le Père, créateur du ciel et de la terre, est bien à l'origine de tout. De plus, conçu à la manière de Jahvé, mais avec le caractère d'universalité que lui ont donné les chrétiens aussi bien que les Juifs modernes, il constitue un être immatériel et transcendental.

Transcendance ou immanence, la question fut chaudement discutée, mais il faut reconnaître que, chez les âmes particulièrement mystiques et dans les Eglises les plus puissantes et les plus nombreuses, dans l'orthodoxie en un mot, la transcendance a toujours dominé.

b) *Chez les Juifs de l'ancienne Alliance.* — La conception de Dieu, quoique moins épurée, est cependant suffi-

samment monothéiste pour qu'elle se laisse assimiler facilement à la cause première.

Même la notion sacerdotale et théocratique du Dieu fort et jaloux, analogue à Assour, Amon et Mardouk, renferme l'idée de la toute puissance de cet être, tandis que les autres dieux des peuples voisins sont de faux dieux. Jahvé est aussi le créateur, comme Elohim après qu'il fut synthétisé. Il s'occupe des affaires des hommes, mais, dès qu'il se manifeste, il perd son caractère et devient le reflet des fantaisies d'un despote prononçant l'interdit, ou l'esclave d'un sacerdoce avide, vivant de ses autels, ou bien encore le fétiche d'hommes incultes demandant des miracles.

De temps en temps seulement, s'élèvent les voix isolées de prophètes, chez qui une idée plus pure de la divinité amène des protestations véhémentes en présence des superstitions de leur temps. Qu'on s'efforce de pénétrer l'esprit de leur prédication et l'on verra qu'ils combattent toute espèce de matérialisation. C'est par le cœur et individuellement que se révèle l'Eternel, disent-ils.

Peut-être faut-il voir dans ces affirmations une intuition que si Dieu est universel, s'il est la cause première, il ne peut pas être connu objectivement ou au moyen d'une manifestation quelconque, passant par l'intermédiaire de nos sens.

c) *Israël nomade.* — Il ne savait rien de Jahvé ; ses Elohim se révélant dans le bruissement du feuillage ou dans le silence des nuits sereines du désert, avaient de singulières affinités avec les esprits de l'animisme dont ils dérivaient. Et, plus tard, comme maintenant encore, on voit réapparaître ces formes ancestrales dans des superstitions diverses.

Là aussi transparaît la notion de cause, comme nous le verrons pour l'animisme lui-même.

d) *L'Islam.* — Il n'apporte pas des lumières nouvelles. Allah est à l'origine de tout ; on comprend bien que, dérivé de Jahvé et du Dieu des chrétiens, il ne puisse contenir autre chose. La provenance des matérialisations classiques saute aux yeux : le prophète, son paradis, le fatalisme, ne furent-ils pas de merveilleux moyens de conquête ? Pour le reste, l'Islam est une civilisation plutôt qu'une religion ; c'est ce qui constitue pour les races inférieures sa supériorité incontestable sur le christianisme. Il en résulte aussi toutefois qu'on y distingue moins facilement les caractères du dieu.

En revanche certains musulmans connaissent des doctrines épurées qui correspondent à divers degrés de la sainteté, mais, semblables aux adeptes de la discipline du secret, dans l'ancienne église et chez les gnostiques, c'est par des initiations successives qu'ils y atteignent. Ces doctrines réservées sont singulièrement philosophiques ; on y voit poindre l'idée de l'universalité de Dieu. Allah devient presque le Créateur d'une façon générale, en devenant non seulement le dieu du prophète, mais aussi celui des chrétiens et celui de tous les esprits religieux. De sorte qu'on peut dire : si Mahomet a négligé de donner l'universalité à Allah, c'était pour l'y laisser arriver par ses propres moyens.

e) *Chez les bouddhistes et chez les adorateurs de Brama.* — Là, l'idée de la cause première et inconnaissable éclate dans toutes leurs doctrines religieuses, et jusque dans les cultes védiques, parfois un peu naturistes. Pour ces cultes, il est frappant de voir que la principale manifestation de la puissance divine est le feu.

Ce feu, qu'on allume au foyer domestique, qui consume les offrandes sur l'autel, qui donne la chaleur bienfaisante et qui est assimilé au soleil. Ce culte solaire est le plus remarquable de tous; on en voit des traces, non seulement dans la religion persane, où il atteignit un haut degré de développement, mais aussi dans le bramanisme, le bouddhisme et dans tous les rites secrets de tous les âges et de tous les lieux. Cette tradition semble être partie de l'Inde et avoir irradié sur l'Extrême-Orient tout entier, puis sur l'Occident. C'est une vénération pour la source de toute énergie, de toute chaleur, de toute vie. La lumière qui brille à l'Orient vient éclairer la terre et, ici-bas, le feu en est la représentation.

Qu'on me permette un souvenir personnel: Dans toute l'île de Java, le bouddhisme et le bramanisme ont cédé la place, il y a quelques siècles, à l'Islam envahisseur. Une seule peuplade a résisté : elle habite, dans l'Est, le massif montagneux le plus élevé, le Tenger. Ces bramanistes sont groupés autour d'un volcan actif qu'ils adorent, comme la manifestation du Dieu; ils l'appellent le Bromo, prononciation javanaise du mot Brama. Or le Bromo est, à ma connaissance, le seul volcan javanais où la lave en fusion soit parfois visible [1]. La nuit, et par des temps sombres, on voit du feu au fond du cratère, tandis que dans les autres volcans, (et ils sont nombreux) on observe seulement des émissions de gaz, des souffioni, des sources bouillantes, sulfureuses, ou des salses.

Eh bien, les indigènes que j'ai interrogés m'ont tous dit que le Bromo était sacré parce qu'on y voyait du feu.

---

[1] Cf. de Lapparent, *Traité de géologie*, I, 396.

Même les musulmans que j'avais amenés de la plaine, comme porteurs, ou comme domestiques, n'ont pas voulu monter avec moi au sommet du cône, tandis que nous avions visité ensemble nombre d'autres cratères en activité. Ils furent unanimes à déclarer que le Bromo était une puissance spéciale, puisque « il y avait là un feu « que personne n'avait allumé » — *api, jang orang tida pasang*.

Je ne pus m'empêcher alors de penser aux théories dont nous sommes si fiers ! Je crois que le noyau central incandescent est la façon la plus acceptable d'expliquer le volcanisme, et j'étais frappé de voir ces indigènes, vénérer dans cette matière en fusion la substance universelle. Entre elle et la matière cosmique des nébuleuses, dans laquelle Laplace voit le premier rudiment des mondes, il n'y avait qu'une différence de condensation.

Je conclus en disant que, dans les grandes religions indoues, comme dans leurs formes les plus inférieures, la notion de l'origine de l'univers est contenue en germe, et je comprends que ces idées aient abouti à cette grandiose synthèse du panthéisme où Brama, l'être neutre, est immanent et se manifeste dans le grand Tout.

f) *Le polythéisme.* — Cette forme de religion implique une idée d'origine plus difficile à déceler. Cependant, la plus grande partie de la mythologie grecque n'est-elle pas destinée à nous renseigner sur les causes des phénomènes ? L'arc-en-ciel est le voile d'Iris; les vives couleurs de l'aurore sont les doigts de roses de la déesse; la mer en furie, c'est Neptune agitant son trident et l'Etna qui fume s'explique par la forge de Vulcain.

En l'absence d'une cause connue, on imagine un mythe.

D'une part, le polythéisme grec aboutit au monothéisme et au panthéisme que nous avons déjà étudiés, d'autre part, il tire ses origines de l'animisme.

g) *L'animisme.* — Il est le point de départ des grandes religions et se manifeste encore dans beaucoup de superstitions diverses.

Toutes les notions d'esprits, les Elohim et les Rephaïm des Hébreux, les Djinn des Arabes, les Sjétan des Malais et en général les personnifications des phénomènes de la nature, sont toujours nés de la crainte ou de l'étonnement, résultant de l'ignorance des causes.

Des arbres, remarquables par leur grandeur ou leur isolement, des fleuves, des torrents, des sources, des cratères volcaniques, des montagnes, les orages, de vieilles ruines,... sont le siège de puissances bienfaisantes ou malfaisantes. C'est que des hommes, ignorant l'origine de ces choses, s'efforcent inconsciemment de leur trouver une cause et, comme ils ne peuvent pas fabriquer eux-mêmes ces objets, du même coup cette cause leur paraît être supérieure aux forces humaines. Elle devient capable d'engendrer les plus terribles catastrophes : l'inondation, les éruptions, les épidémies, la foudre, etc.

Cette idée de cause est plus qu'une hypothèse, on peut parfois la constater directement. Il n'est pas facile de l'étudier chez des êtres à intelligence rudimentaire ; si on les interroge, ils se troublent, ou bien ces notions sont peu précises, se déforment facilement ou échappent à l'analyse.

Pour les observer, il faut que l'occasion se présente d'elle-même. Si vous voulez commettre un acte, si vous manifestez une intention contraires aux coutumes, vous

remarquerez qu'on vous blâmera ou qu'on vous retiendra. Vous avez heurté une superstition, ou vous alliez le faire. Ne vous impatientez pas, ne passez pas outre, surtout ne souriez pas ; informez-vous plutôt, non pas en philosophe, mais en homme soucieux de sa sécurité compromise et, dans ce cas, l'indigène vous répondra.

M'occupant de botanique, il m'est arrivé à plusieurs reprises de vérifier la vénération qu'ont les primitifs pour certains arbres.

— Il ne faut pas toucher à ce banian, me disait-on.

— Et pourquoi ?

— Parce qu'il y a un esprit.

— Qu'importe à l'esprit si je cueille une fleur ?

— L'esprit sera mécontent parce que cet arbre lui appartient.

— De quel droit lui appartient-il ?

— Parce qu'il l'a fait pousser.

Que de fois m'a-t-on répondu par de semblables arguments !

On ne saurait montrer plus clairement que l'esprit est vénéré à titre de cause.

Qu'est-ce en effet que la première forme de la possession ? Ce n'est pas le tombeau des ancêtres — comme on a voulu le montrer pour les origines de la propriété foncière — ce sont les produits de l'industrie individuelle. Le sauvage ne possède ni le sol, ni les eaux, mais il a son arc et ses flèches. Parmi les civilisations plus avancées, où existe encore la forme communiste de la propriété, chez les tribus arabes, dans les dessa malaises, le terrain, les rivières, parfois même les plantations ou des troupeaux sont propriétés communes ; par contre, les armes, les outils, ou les vêtements que chacun a su

se façonner et créer de toutes pièces sont et restent propriétés individuelles. Il apparaît toujours légitime, chez l'homme le plus primitif et jusque chez les animaux, que l'objet fabriqué de ses mains, la friandise conquise par son industrie, soit la propriété de l'individu.

Voilà pourquoi, je n'ai pas été étonné d'apprendre que l'esprit fût possesseur de l'objet hanté, parce qu'il en était le créateur. J'y vois cette idée de cause dont je parlais en commençant. Cause seconde, je le veux bien, mais cause mystérieuse, inconnue à l'homme auquel cette superstition s'adapte et qui ne saurait aller jusqu'à concevoir une cause première.

h) *Le fétichisme.* — J'y distingue des éléments analogues. L'être humain cherche à augmenter sa puissance, à se protéger, à se guérir, au moyen de son fétiche. Incapable de reconnaître l'origine de la force et de la faiblesse, de la richesse, de la pauvreté ou de la maladie, il attribue ces vicissitudes à des objets familiers qu'il vénère et auxquels il rendra un culte; quitte à les détruire, lorsqu'il aura constaté l'absence de ce lien de causalité.

§ 3. CONCLUSION

Puisque la notion de cause première est si intimement liée à l'idée de Dieu, il en résulte que cette partie-là de la religion ne sera pas analysée par la science; celle-ci se bornera à déclarer la cause première inconnaissable et toutes les définitions de la divinité dénuées de fondement. Bien plus, à propos des affirmations des âmes religieuses supérieures, proclamant la transcendance et l'immatérialité de Dieu, la science devra constater que cet être restera à jamais une énigme ou une absurdité pour quiconque se fie exclusivement au témoignage de ses sens et de la logique.

Les soi-disant manifestations divines, pouvant affecter nos sens, tombent dans le domaine objectif et seront ramenées tôt ou tard à des causes secondes. Il se présentera trois cas :

Ou bien, on fournira la preuve (par la plus grande vraisemblance) que les faits sont inexacts et mal observés, — ou bien, on en décélera la cause physico-chimique et l'on reproduira à volonté le phénomène, — ou bien enfin, on conclura que les faits sont exacts, qu'ils ont une cause physique, mais que cette dernière ne peut être élucidée dans l'état actuel de nos connaissances.

En résumé, le savant ne peut voir dans la religion, que le résultat de l'évolution des idées et des rites, engendrés par l'ignorance et par la crainte. La relation avec un être immanent, transcendental, ou spirituel, mais objectif, restera pour lui une illusion. Tout ce qu'on nomme révélations spirites [1], expériences religieuses,

[1] Il convient de dire deux mots du spiritisme, ce mélange d'observations, de théories et de supercheries. A l'examiner de près, et en éliminant tous les cas douteux, ou mal observés, il ne reste guère qu'un certain nombre de phénomènes d'hypnotisme, de suggestion et peut-être quelques cas d'objets influencés à distance par la pensée humaine. Quoique inexpliqués encore, ces derniers ne sont pas en contradiction avec les découvertes modernes sur les divers modes de rayonnement de l'énergie.

Envisagé sous cet angle, le spiritisme perd tout son charme, parce qu'il perd les esprits. Or ceux-ci sont en réalité la théorie, le *deus ex machina*, qui doit nous expliquer tous les mystères.

Cette persistance des spirites à vouloir toujours mettre au premier plan les phénomènes observés, les expériences faites, toute cette ferblanterie scientifique dont ils aiment à se parer, me semble des plus caractéristiques. En effet, tout ce qui les frappe, et dont ils ne peuvent trouver la cause (coups mystérieux, mouvements d'objets, écriture médiumnique, etc.) est

miracles ou surnaturel, doit lui apparaître comme un amas d'erreurs, de supercherie et de phénomènes psychologiques plus ou moins bien connus.

Etant données les prémisses ou, si l'on préfère, le préjugé scientifique, c'est là de beaucoup la théorie la plus vraisemblable.

Il est un peu sommaire d'expédier ainsi, en quelques lignes et sans distinction, une telle masse de témoignages, mais, si je voulais entrer dans le détail, il serait infiniment trop long de le discuter, parce que chaque cas mériterait d'être étudié en particulier.

Je me borne donc à une généralité.

---

attribué aux esprits. Au lieu d'une cause première, ils en ont une infinité d'autres, qui sont secondaires, mais qui n'en restent pas moins inconnues, ce sont là les dieux véritables de cette religion. Aussi, est-ce à eux que s'adressent tous les rites et à eux que se rend, en quelque sorte, le culte. C'est pourquoi on ne saurait nier les relations étroites du spiritisme avec l'animisme.

M. Gustave Lebon a publié dans la *Revue scientifique* du 26 Mars et du 2 Avril (Paris 1910) deux articles qui constituent un réquisitoire fort sévère, mais très bien conçu, contre les prétentions scientifiques du spiritisme. J'y renvoie mes lecteurs, qui trouveront là un exposé de l'état d'âme d'un naturaliste en présence de ces problèmes.

Le Dieu des théosophes est plus défini et supérieur au divin des spirites, en ce sens qu'il peut se révéler directement. Il ressemble déjà mieux à Brama car il est immanent et certains élus peuvent communiquer avec lui par le moyen des extases. Comme les bramanistes, les théosophes sont ravis au septième ciel et présentent des phénomènes psychologiques semblables à ceux que les neurologistes ont décrit si souvent dans les cas dits de *mind-cure*.

CONCLUSIONS DE LA PREMIÈRE PARTIE

Je crois donc à l'existence du monde objectif; j'y crois de toute la force de mes *a priori* de naturaliste. Et je crois au monde subjectif, parce que c'est la seule certitude absolue que je possède; si ce monde n'existe pas, alors il n'y a plus rien, ni être, ni pensée, ni univers.

Pour concilier ces deux manières de voir, il faut une séparation complète des deux domaines, car leurs méthodes, leurs *a priori* et leurs résultats diffèrent au point qu'il existe entre eux une foule de contradictions.

Ne voulant sacrifier ni l'un ni l'autre, et incapable de vivre avec des équivoques, j'ai livré ma personnalité à l'un et j'ai enfermé l'humanité dans l'autre. Il m'a suffi, pour cela, de reconnaître que je diffère du reste des hommes, une vérité qu'aucun philosophe ne m'avait enseignée jusqu'ici, qui est loin d'être aussi paradoxale qu'elle en a l'air, qui résout les contradictions auxquelles je faisais allusion tout à l'heure, une vérité au moyen de laquelle je peux vivre en paix avec ma raison et avec ma conscience, et qui présente une quantité de conséquences aussi avantageuses que pratiques pour la vie de tous les jours.

DEUXIÈME PARTIE

APPLICATION

Introduction

J'ai montré dans la première partie de ce travail quel était mon système ; il me reste à prouver que ce n'est pas une théorie vaine et qu'il est possible pratiquement de vivre en harmonie avec cette philosophie.

Pour cela, j'aurai recours à quatre méthodes qui sont autant d'arguments :

1° Raconter mon histoire et l'on apprendra comment ces vérités se sont imposées à moi, peu à peu.

2° Indiquer la solution des antinomies qui m'ont le plus tourmenté autrefois, quand je cherchais leur coordination dans une doctrine philosophique déjà établie.

3° Etudier les trois principales activités humaines : la psychologie, l'éthique et l'esthétique, c'est-à-dire l'activité mentale, la morale et l'art dans leurs rapports avec ma manière de voir ; m'efforcer d'exposer de quels éléments objectifs et subjectifs chacune d'elles se compose pour moi et expliquer les réactions de ces éléments les uns sur les autres.

4° Dire enfin, aussi objectivement et impartialement que possible, quelles sont les conséquences pratiques de mon système et l'on verra que j'ai raison de les croire bienfaisantes pour l'humanité et pour moi. J'espère ainsi le fonder en droit, après l'avoir fondé en fait.

Chapitre premier

Evolution personnelle

Refusant de sacrifier, d'une part, mes sentiments au témoignage de ma raison et, d'autre part, mes connaissances scientifiques positives et leurs conséquences les plus vraisemblables à mes convictions religieuses ou philosophiques, j'en étais arrivé à croire à l'existence de deux vérités, séparées par une cloison étanche. — Cela supprimait les antinomies logiques, mais laissait subsister des conflits. C'est pourquoi j'en suis venu à éliminer toute contradiction en attribuant une des deux séries de vérités à l'humanité ainsi qu'au monde sensible et l'autre exclusivement à moi-même.

Est-il bien nécessaire de narrer le début de mon évolution ? N'a-t-on pas deviné qu'arrivé au terme de mes études et décidé à prohiber toute équivoque, je me suis trouvé en face de cette alternative angoissante : choisir entre un positivisme sans entrailles et un spiritualisme qui menaçait mon amour de la science expérimentale ?

Ayant lu ce qui précède, l'on aura compris que je me sois refusé à sacrifier une partie de moi-même : ma raison ou mon sentiment, ma science ou mes convictions philosophiques et religieuses. Je m'y suis refusé d'abord de même qu'un homme qu'on emmène au supplice et qui se débat avec l'énergie du désespoir entre les mains de ses bourreaux. Je voyais, tout proche, le moment du sacrifice, lorsqu'une chance de salut m'est apparue. Je venais de reconnaître que ma raison s'occupait surtout du monde extérieur et que mon sentiment logeait au plus profond de mon moi, dans un monde intérieur, différent du précédent.

Constatant, alors, que ces deux mondes étaient à jamais séparés, comprenant que l'un ignorait l'autre au point de pouvoir douter légitimement de son existence, j'en vins à me demander pourquoi notre entendement, par habitude de l'unité, voulait mettre d'accord les sens et le moi, la science et la conscience, l'objectif et le subjectif.

A-t-on assez parlé de la cloison étanche en philosophie et affirmé qu'elle ne résolvait rien ? Pourtant, est-elle si absurde ? Au début d'une étude de l'introspection, ne nous enseigne-t-on pas à récuser le témoignage de nos sens, à refuser toute réalité à ce que nous voyons autour de nous, y compris notre propre corps, afin de mieux rentrer en nous-mêmes et de mieux distinguer le moi ?

Cela ne signifie rien ou bien cela veut dire que, pour concevoir mon moi, je dois renoncer à toutes les données des sciences positives. N'est-ce pas là, déjà, reconnaître le principe de la cloison étanche ?

Il m'apparut donc qu'il fallait séparer absolument les deux domaines, aussi bien que la double série de leurs conclusions. Depuis ce moment, dès que j'apercevais des contradictions entre l'une des séries et l'autre, je ne m'en inquiétais plus parce que la contradiction n'est pas réelle, quand ses deux termes n'ont aucune relation entre eux.

Théoriquement et logiquement, il m'était indifférent que l'homme fût libre dans un cas et déterminé dans l'autre, puisque ce concept « homme » avait une signification différente suivant le point de vue auquel je me plaçais. C'est pourquoi je prétendais pouvoir conclure à des contraires et à d'apparentes antinomies. C'était la cloison étanche !

J'ai raisonné de cette façon pendant longtemps. Car la philosophie que j'expose ici n'est pas un simple jeu de mots. C'est une conviction vécue, que celle dont je parle ! C'est la raison pour laquelle aussi elle a évolué comme tout organisme doit le faire.

Voici quelle fut sa modification subséquente :

A vivre ainsi, en partie double, s'il est permis de le dire, j'arrivais à juger chaque chose de deux manières différentes et parfois opposées. Cela n'avait pas grand inconvénient parce que la nature même de la chose jugée décidait généralement de la mesure qui devait lui être appliquée : celle du scientiste ou celle de ma conviction intime. Il était rare aussi que je fusse dans le doute au sujet de l'action provoquée par le jugement; étant une extériorisation, elle devait être basée sur les données objectives. Mais il y avait des cas où les sentiments violents et les passions subjectives étaient déchaînés en moi et venaient troubler mon raisonnement objectif.

Par exemple : je voyais commettre une action injuste, je m'efforçais de réparer le dommage, en me disant que l'auteur n'était pas objectivement responsable mais, en même temps, au-dedans de moi, mon indignation s'accroissait parce que, dans mon for intérieur, j'admettais la responsabilité du coupable.

Ainsi j'éprouvais des tiraillements et des colères que je m'expliquais mal. D'une part, je sentais l'absurdité de châtier les coupables puisque, au point de vue du droit déterministe, il n'y en a pas ; d'autre part, je trouvais légitime d'accabler de mon mépris le méchant parce que je le décrétais responsable par rapport à moi... j'y trouvais même une certaine satisfaction.

Cela dura jusqu'au jour où je m'avisai de mon erreur.

J'avais tort de juger mes semblables de deux façons différentes ! En les jugeant subjectivement, j'avais commis le péché de la conclusion par analogie mal fondée. En les jugeant, à la fois, déterminés objectivement et responsables subjectivement, j'avais oublié que les hommes n'existaient pas du tout à ce deuxième point de vue.

Subjectivement, il ne pouvait y avoir qu'un seul homme, dans le sens que j'attachais à ce terme et cet homme, c'était moi. Ou bien — pour m'exprimer sous une autre forme, — je m'aperçus qu'il y avait autour de moi des humains, c'est-à-dire des êtres animés, déterminés par les lois d'airain de la nature, ne ressemblant en rien à un autre être, essentiellement différent, un être de liberté et de volonté, un surhomme — si on veut l'appeler ainsi — et cet être, c'était ma propre personnalité.

« Voilà, certes, pensera-t-on, un bien formidable orgueil ! »

Peu m'importe, pourrais-je répondre abruptement, en me plaçant à mon point de vue subjectif, mais je ne le dirai pas, car il me plaît de m'expliquer. J'ajouterai donc : je ne suis pas aussi orgueilleux que vous le croyez ! On s'en convaincra en examinant les choses de plus près.

Me voici, moi seul, libre et responsable devant ma conscience ; je me trouve en face d'un monde dont je décrète la réalité de par ma libre volonté, et ce monde est déterminé. Dans ces conditions, impossible de me dérober à la conclusion suivante :

Je suis responsable de mes réactions à l'égard de ce monde, mais ce monde n'est pas responsable envers moi. J'ai le devoir de condamner mes fautes ; je n'ai

pas le droit condamner celles des autres, j'ai tout au plus celui de les rendre inoffensives.

Si j'ai fait du mal, j'en éprouve du remords et, si je suis la victime de ce que vous appelez la méchanceté des hommes, je n'ai pas le droit de me plaindre ni le moyen de haïr. Comment l'aurais-je, puisque ces souffrances sont causées non par des hommes semblables à moi mais par des mannequins fort bien articulés.

Vraiment cela peut-il s'appeler un formidable orgueil, et cette façon de voir ne se rapproche-t-elle pas singulièrement du pardon réitéré, prêché par l'Evangile ?

Après avoir reconnu mon erreur, je crois donc être parvenu à une plus juste appréciation des choses. Je n'émettrai plus de jugements mi-partie objectifs, mi-partie subjectifs. Désormais, il y aura seulement l'humanité jugée avec les critères de la science et moi jugé par mon sentiment intime. Ainsi, j'ai soustrait les hommes à la critique passionnée de mes sentiments et j'ai arraché ma personne aux critères matériels de la science.

Dès l'instant où je me suis rendu compte de cette vérité, je n'ai plus senti le hiatus douloureux entre l'action et mon sentiment intérieur ; le problème m'apparut alors dans toute son étendue, en même temps que sa solution devenait véritablement générale.

Cette solution prenait les proportions d'un système embrassant l'univers tout entier, ainsi que toutes les activités de mon être. Il ne s'agissait plus des antinomies de la foi et de la science mais de toutes les antinomies, les difficultés, les angoissantes contradictions dont le chemin de la vie est semé. Elles se résolvaient d'elles-mêmes en si grand nombre, que je fus convaincu de la nécessité d'un essai plus étendu de ma méthode de raisonnement.

Cet essai se poursuit et il se pourrait qu'il se poursuivît longtemps encore. Son résultat, jusqu'à présent, a été de donner réponse à une foule de questions que j'avais crues insolubles. Ce sont quelques-unes d'entre elles, que j'ai analysées dans les chapitres qui suivent.

Chapitre II

Solution de quelques antinomies

§ 1. **Libre arbitre et déterminisme.** *Le déterminisme scientifique et ma liberté, leur coëxistence. L'univers est un mécanisme mais je garde ma liberté parce qu'en cela je diffère des autres. La liberté de choix est une erreur en biologie.*

§ 2. **L'âme matérielle et l'âme immatérielle.** *Mon âme ne peut pas être matérielle mais la personnalité humaine résulte évidemment du jeu d'organes formés par de la matière.*

§ 3. **Unité et diffusion du moi.** *L'unité de mon moi est incontestable. Le moi organique est diffus dans la matière vivante chez les animaux et chez les autres hommes.*

§ 4. **Idées innées et tabula rasa.** *J'ai des idées ou du moins des sentiments innés. La science moderne démontre cependant que les idées innées sont une illusion chez les hommes. Les idées innées n'existeraient donc que chez moi.*

§ 5. **Le devoir et l'instinct social.** *Mon devoir est absolu, c'est l'impératif catégorique de Kant, mais les sociétés humaines sont guidées par un instinct social.*

§ 6. **L'univers infini et l'univers limité.** *L'univers objectif est limité, mon univers est infini.*

§ 7. **Conclusion.**

---

§ 1. LIBRE ARBITRE ET DÉTERMINISME

a) *Déterminisme scientifique.* — Dans le monde sensible et objectif tout est déterminé par les lois immuables de la nature.

Dans ce monde, une humanité s'agite, soumise à des nécessités physiologiques et psychologiques. Cette humanité travaille, expérimente, discute ; elle présente des phénomènes sociaux et religieux dont les plus intelligents, parmi les hommes, ont découvert l'origine et la raison d'être. Pour ces phénomènes aussi, il y a des règles fixes auxquelles les humains veulent se donner l'illusion d'échapper, mais leur tentative est vaine.

Pauvres êtres minuscules, perdus sur le globe obscur d'une petite planète qui roule indéfiniment autour de l'un des innombrables soleils de l'univers, ils sont la proie de toutes les superstitions et de toutes les erreurs. Ces erreurs se dissiperont seulement, petit à petit, à mesure que se révéleront aux chercheurs les causes éternelles d'une évolution fatale.

Dans la nature, telle qu'elle nous est révélée par les sciences, il n'y a place pour aucune indétermination. Il ne vaudrait pas la peine d'étudier cet univers s'il n'était pas déterminé. A quoi bon m'asseoir devant mon microscope si ce que j'y vois aujourd'hui ne m'apprend rien pour demain ?

Par conséquent, ce monde objectif tout entier, y compris les hommes et mon propre corps, sera déterminé, ou bien il ne sera pas, ou bien il sera un non-sens !

b) *Ma liberté.* — Cette conclusion qui ruine la liberté humaine ne peut pas menacer la mienne parce que tous les phénomènes dont je viens de parler n'ont aucun rapport direct avec ma personnalité subjective, ma conscience psychologique ou mes sentiments.

L'existence du monde sensible est en effet une création de ma volonté. J'ai décrété sa réalité, comme une solu-

tion satisfaisante de mes difficultés. Comment donc pourrait-il réagir sur moi ?

Postuler un ordre de choses déterminé pour en conclure à ma propre détermination serait une pétition de principes.

c) *Ma liberté ne détruit pas le déterminisme du monde.* — De même que ce monde, mécaniquement organisé, ne saurait compromettre ma liberté, de même ma libre volonté ne doit pas rendre illusoire la détermination du monde sensible. Il convient donc de réfuter l'objection qui consiste à dire qu'une seule action libre peut détruire le mécanisme universel. Une telle action, — dit-on — aurait des répercussions lointaines qui rompraient la série prédéterminée des phénomènes.

Je crois qu'il y a là une grande erreur et qu'en examinant la question de près l'objection tombe.

On confond ici le fatalisme avec le déterminisme !

Non ! par une action volontaire et libre, je n'abolirai pas le déterminisme parce qu'il consiste dans la succession nécessaire de certains phénomènes sous certaines conditions et pas en une autre chose. Je puis faire varier les conditions mais je ferai varier, en même temps, les phénomènes, ainsi que leurs plus lointaines conséquences. Au lieu de supprimer le déterminisme, cette constatation le démontre plutôt.

En revanche, le fatalisme devient une impossibilité ; du reste il m'a toujours paru absurde.

Si, comme je le crois, je peux intervenir dans l'ordre de la nature pour en modifier le cours et induire de nouveaux faits, il est évident que la destinée ultérieure de ce monde ne saurait être *prédéterminée.* Elle ne peut plus être prévue et calculée d'avance.

d) *Coëxistence de ma liberté et du déterminsme.* — Prenons un exemple montrant l'influence que je peux exercer sur l'univers sensible :

Du sommet d'une haute montagne, j'ai fait rouler une pierre dans le précipice. En faisant cela, librement, je n'ai pas contrevenu aux lois de la matière. Au contraire, j'ai créé une nouvelle chaîne de déterminations.

Dès qu'elle fut extériorisée, mon action a été soumise aux nécessités mécaniques qui en feront sortir toutes les conséquences. Mais, à l'origine, au moment où j'ai pris ma résolution, un acte créateur a eu lieu, une vibration nerveuse a suivi puis un mouvement musculaire et la pierre est tombée, décrivant une courbe parfaitement définie. Les fragments gisent maintenant épars au pied des rochers où ils seront à jamais les témoins d'une action libre.

Sans moi cette pierre n'aurait pas roulé. Elle a rompu le fatalisme de la nature mais elle n'a pas détruit le déterminisme dont elle fait partie.

Certes, ce déterminisme serait compromis si *moi*, libre, je faisais partie de ce monde déterminé. Mais, précisément,... j'échappe à cet univers qui m'est subordonné et sur lequel je viens d'agir.

C'est pourquoi mon indépendance subsiste très grande, très étendue et, en quelque sorte, créatrice.

Cette liberté précaire, que Kant localise dans une sphère intemporelle, ne saurait me satisfaire ; elle est bonne pour les autres hommes. Quand il dit que « si « l'on connaissait tous nos mobiles, toutes nos idées, « toutes nos passions, on pourrait calculer notre con- « duite future avec autant de certitude qu'une éclipse de

« lune ou de soleil » (1), je réponds que si une personne connaît mes motifs et mes idées c'est bien moi, cependant j'ai le sentiment très net que je ne puis pas prévoir ma décision avant qu'elle soit prise.

J'avais la possibilité de me soustraire à cette discussion en disant que, dès l'instant où je parle de liberté, je rentre dans mon for intérieur. Dans ces conditions, j'avais le droit de douter, non seulement des résultats de mon action, mais encore de mon action extérieure elle-même.

Que sais-je de la pierre et de son existence ? Une supposition, une hypothèse ! Qu'est-ce que la pierre en soi ? Je l'ignorerai toujours ! Et, enfin, que m'importent les objections faites à ma conviction subjective par des hommes que je me refuse à considérer comme mes semblables ?

Toutefois, cette réponse ne m'a pas suffi, c'est pourquoi j'ai tenu à exposer la théorie qu'on vient de lire.

N'éprouvant aucune difficulté à croire que je puis influer sur la marche des phénomènes objectifs, je ne vois pas pourquoi j'éviterais de l'admettre ouvertement.

e) *Remarques sur la liberté de choix.* — Les naturalistes ont dit qu'une action libre serait un miracle parce

(1) Kant. *Raison pure*, II, 249, d'après Fouillée, *Hist. phil.*, 403. — Il est juste de dire que Kant, comme la plupart des philosophes, parle toujours en employant un pluriel qui est plus ou moins majestueux. Quand il dit *nous*, on ne sait pas s'il veut dire *le moi* ou bien s'il entend associer les autres hommes à son raisonnement personnel.

S'il parle des autres hommes, il fait bien d'atténuer, ou même de nier la liberté ; je suis convaincu qu'elle leur fait défaut. Mais si je dois appliquer le raisonnement à moi-même, à moi seul, alors je ne peux plus le suivre et je ne saurais assez exalter l'indépendance de ma volonté.

qu'elle apporterait un élément hétérogène dans l'évolution générale. Aussitôt, les spiritualistes effrayés se sont acharnés sur la liberté, pour en atténuer les conséquences. Ils l'ont restreinte au simple choix et ils ont invoqué les limites matérielles imposées à la puissance humaine; en un mot, ils se sont efforcés de lui enlever ce reflet de surnaturel dont on voulait la doter.

Je n'ai jamais compris cette attitude qui constitue un compromis inacceptable pour l'une au moins des deux parties; car la liberté de choix est non seulement insuffisante pour satisfaire mon sentiment intime, mais encore, elle est une illusion dans le monde objectif et scientifique. En voici la preuve :

Généralement, on cherche à démontrer la possibilité de ce choix (1) en disant qu'un corps inerte, attiré par deux forces égales et de sens contraire, restera immobile tandis qu'un être animé, l'âne de Buridan par exemple, sollicité par deux bottes de foin également appétissantes, se décidera toujours pour l'une d'elles.

Ainsi posé le problème me paraît mal posé.

Leibnitz en avait déjà l'intuition quand il disait que, pour qu'un baudet, placé dans de telles conditions, pût rester immobile il faudrait que son échine séparât le monde en deux parties symétriques.

Cette réponse invraisemblable correspond pourtant à une idée juste, c'est-à-dire qu'une force d'attraction parfaitement égale des deux bottes de foin est pratiquement impossible à réaliser et que, par conséquent, maître Aliboron se décidera forcément pour l'une plutôt que pour l'autre.

(1) V. en particulier Fulliquet. *Essai sur l'obligation morale*, p. 35 et sq., Paris, Alcan, 1898.

On peut le démontrer de la façon suivante :

Il est antiscientifique d'expérimenter avec un animal aussi compliqué qu'un mammifère et sur la psychologie duquel nous ne savons presque rien.

Prenez, au contraire, un organisme simple et vous pourrez constater qu'il se comporte réellement comme une machine; vous y vérifierez l'existence des fameux *points morts*, semblables à ceux de la course d'un piston. Les deux forces antagonistes étant rigoureusement égales, l'âne restera entre ses deux bottes de foin et y périra. Seulement l'âne, dans ce cas, sera un végétal ou un protiste.

Un exemple me fera mieux comprendre.

Tout le monde connaît la sensibilité géotropique qui fait que les végétaux, couchés par l'orage, redressent leurs tiges vers le ciel sous l'influence de la pesanteur. L'attraction agit comme une sorte d'excitant, induisant un mouvement inverse.

Fixons donc une plante verticalement avec son sommet organique dirigé vers le bas. Elle va être sollicitée à la fois de tous les côtés pour effectuer une courbure en haut. Il semblerait donc que la résultante dût être égale à zéro et que, s'il y avait là un mécanisme, la tige fût forcée de continuer à croître en ligne droite vers le centre de la terre.

C'est inexact. La tige se recourbe sur un côté quelconque et érige son sommet vers le ciel.

L'âne a choisi, dira-t-on !

Il n'en est rien. L'observation montre que tout végétal, en voie de croissance, manifeste des balancements organiques qui sont invisibles à l'œil et qu'on appelle des *nutations*. Par conséquent la tige ne pouvait pas être

verticale; elle s'est recourbée du côté où a eu lieu la première nutation. L'âne a choisi, mais c'est parce que la force était plus grande d'un côté que de l'autre.

Au contraire, attachons la même plante horizontalement sur un clinostat et exposons-la à une force identique à elle-même : la pesanteur qui agira pendant le même temps, tantôt sur le côté droit, tantôt sur le côté gauche; alors l'attraction sera tout à fait égale dans les deux directions et il y aura un point mort. La tige ne se recourbera pas, elle poussera en ligne droite. L'âne n'a pas choisi.

Cet être vivant est bien une machine, il est incapable de faire un libre choix.

f) *Conclusion.* — Le monde est donc un mécanisme; il en est de même pour les hommes et pour mon propre corps mais je conserve, dans ma personnalité subjective, une volonté libre dont le pouvoir est très étendu et ne se borne pas à la liberté de choix.

L'antinomie est ainsi résolue, mais, pour cela, il faut que j'admette que je suis différent des autres hommes.

Je me réserve de montrer plus tard combien les conséquences de cette conclusion, paradoxale en apparence, sont avantageuses.

§ 2. L'AME ET LE CORPS

Une deuxième antinomie est celle qui existait entre ma personnalité, ma pensée immatérielle, mon moi subjectif et l'être que les naturalistes appellent *homo sapiens*.

a) *Exposition.* — 1° Mon moi, ma pensée, mes sentiments sont d'essence spirituelle, c'est-à-dire d'une nature opposée à celle de la matière. Je ne puis en douter, puis-

que le monde sensible n'avait pas encore de réalité lorsque j'ai découvert ce moi et que j'en ai eu conscience.

En vérité, ce moi étant irréductible et inanalysable, il est impossible de le définir. Avec les termes de *spirituel* et d'*esprit*, je ne fais que le baptiser d'autre manière. Ces mots sont commodes cependant et je m'en servirai en spécifiant qu'ils désigneront seulement le caractère propre du monde subjectif et du moi.

2° Comparée à la mienne, la personnalité humaine est une chose essentiellement différente. Je ne veux pas d'emblée la qualifier de matérielle mais cela est vraisemblable. Ce qui est certain, c'est qu'elle est fort compliquée et une recherche approfondie sera nécessaire pour lui arracher son secret.

Je constate, tout d'abord, qu'elle relève du domaine objectif. Les humains sont en dehors de moi et je ne puis pas être convaincu de leur réalité sans statuer le monde sensible tout entier.

Par conséquent, dans l'étude que j'entreprends, je n'aurai que deux sources de renseignements : le témoignage de mes sens et le raisonnement. Je vais faire de la science et, plus particulièrement, de l'histoire naturelle.

Les philosophes et les savants ont toujours discuté sur la question de l'âme humaine et trois courants d'opinion se sont formés :

Les idéalistes et spiritualistes ont admis qu'elle avait un caractère immatériel, c'est-à-dire mal défini, ou même pas défini du tout.

Les matérialistes ont nié l'âme-esprit et ils ont ramené ses manifestations à des phénomènes matériels ou dynamiques.

Les agnostiques ont déclaré le problème insoluble.

De nos jours, il n'est pas douteux que les solutions matérialistes aient gagné beaucoup de terrain. Les découvertes modernes, en particulier les localisations cérébrales et la psychologie physiologique, ont réduit à néant une quantité d'arguments, autrefois classiques, en faveur du spiritualisme.

En y regardant de près, les définitions spiritualistes de l'âme semblent impliquer déjà la matérialité, ou bien elles sont des non-sens (1).

En outre, au point de vue physiologique, « lorsqu'on « étudie le fonctionnement du cerveau, il faut étudier les « fonctions psychiques au même titre que les fonctions « motrices, sensitives ou du langage ». C'est Grasset (2) lui-même qui l'avoue malgré des convictions spiritualistes ouvertement affichées.

Il ajoute même (l. c., p. 8) : « La conscience (sui- « conscience) est une fonction de certains neurones « psychiques que j'appelle supérieurs, tandis qu'elle « n'appartient pas aux neurones psychiques, dits infé- « rieurs. Les neurones concients sont aussi matériels « que les inconscients. »

Les adversaires de notre auteur, tels que Janet et d'au-

(1) V. par exemple W. James. *In Arch. psychol.*, V. 3, 1905. Il dit : « Elle — la première personne à laquelle nous nous « adressons — perçoit sa vie spirituelle comme une espèce de « courant intérieur, *actif, léger, fluide, délicat* et opposé à « quoique ce soit de matériel. »

Or, on peut lui rétorquer que tous les adjectifs employés par lui pour qualifier cette âme impliquent quelque chose de matériel.

(2) V. Grasset. *Introd. physiol. à la philosophie* (Bibl. phil. cont.), Paris, 1908, p. 7.

tres, les partisans de la théorie classique, diffèrent seulement de lui parce qu'ils n'admettent pas une localisation des phénomènes de conscience. Ils attribuent ces phénomènes à un fonctionnement spécial des neurones qui sont aussi le siège des phénomènes inconscients.

Mais il est un axiome au-dessus de toute discussion, actuellement, en neurophysiologie, c'est que les *processus* psychiques humains même les plus élevés, comme ceux de sui-conscience, sont produits par le fonctionnement de certains organes matériels, les cellules nerveuses. On ne discute plus que sur le mode de transmission et de transformation de l'énergie.

Nous ne connaissons pas ce fonctionnement d'une manière complète mais nous pouvons l'imaginer (1). C'est évidemment une espèce de vibration, c'est-à-dire un mouvement moléculaire ou autre, se transmettant de proche en proche mais, à coup sûr, rien qui ne soit pas matériel, rien qui soit abstrait.

A cause de notre ignorance, la psychologie, comme science, nous paraît encore distincte de la physiologie mais il n'y a aucune raison scientifique, à l'heure présente, pour ne pas admettre que ces deux ordres de choses finiront par se confondre. Ils y tendent en réalité.

(1) Pour l'expliquer, on a émis de nombreuses hypothèses. Une des plus vraisemblables consiste à réduire la conscience humaine à une illusion provenant de la cénesthésie et de la succession rapide des sensations. Je reconnais volontiers pourtant qu'en l'état actuel de la science, il serait impossible de fournir la preuve expérimentale, directe, de l'une quelconque des théories mécanistes en cours.

Au besoin, j'accepterais donc de considérer provisoirement la conscience humaine comme irréductible et comme un principe donné, utile pour les recherches et analogue aux fluides des anciens physiciens.

La philosophie se voit ainsi dépouillée peu à peu de tous ses sujets d'étude. Ce qui s'est passé pour la psychologie était déjà arrivé pour l'origine du langage, pour la constitution de la matière, pour le problème de la vie et ce n'est pas fini.

Je renvoie ceux que pourrait intéresser l'exposé détaillé de ces divers dépouillements à la conférence de M. le professeur Millioud, faite à la réunion des philosophes de la Suisse romande en 1907 et parue dans la *Revue de théologie et de philosophie*. La liste en est plus complète et l'éloquence de l'auteur plus convaincante que la mienne.

Ces dépouillements proviennent évidemment de ce que la méthode scientifique, de plus en plus consciente de ses prémisses, s'applique maintenant à l'ensemble des problèmes qui préoccupent l'humanité.

On accepte les résultats de la science parce qu'on se rend toujours mieux compte que l'expérience objective est le seul moyen de réunir le *consensus* général [1] des hommes.

Or, l'expérience objective, la seule qu'on puisse qualifier de scientifique, s'occupe exclusivement des faits perçus par nos sens. Le *consensus* n'est donc possible qu'à propos de choses matérielles ou à propos des forces qui en émanent.

Si la psychologie est une science analogue à la physiologie, il faut bien admettre que son objet est matériel ou dynamique.

Par conséquent, je crois qu'il n'est pas exagéré de dire

[1] *Consensus* indispensable pour rendre possibles les applications scientifiques collectives. Il faut être d'accord pour pouvoir travailler ensemble.

que, de nos jours, la seule conclusion scientifique vraisemblable est que l'âme — si âme il y a — est un produit de la matière.

c) *Conclusion.* — L'antinomie est donc absolue : âme matérielle et âme non matérielle !

Que croire et que... sacrifier ? La science ou mon introspection ?

Je réponds : ni l'une, ni l'autre.

1° L'âme humaine,... ce que les hommes appellent de ce nom, ce que la science étudie sous ce vocable, doit son existence à des forces physico-chimiques et à une substance nerveuse ; c'est une partie du corps.

2° Mon âme reste immatérielle, mon moi subsiste comme entité irréductible.

§ 3. UNITÉ ET DIFFUSION DU MOI

C'est là un problème qui n'a jamais soulevé les passions. Il a été discuté seulement entre hommes de science et philosophes à la recherche de la vérité.

Cette circonstance me donnera d'autant plus de liberté pour faire constater l'antinomie absolue qui existe entre mon résultat subjectif et celui de la science expérimentale.

a) *Exposition.* — 1° Parlant subjectivement, je m'aperçois, dès l'abord, que ce moi possède une unité remarquable.

Quand je rentre en moi-même et que je réfléchis au passé ou à l'avenir, c'est toujours moi qui réfléchis. Je sens constamment cet être identique qui agit et qui pense.

Il n'est pas jusqu'à mes rêves, — si par hasard je me souviens d'un songe — où je n'aie pas vu le même moi en fonction.

Je puis affirmer aussi l'intégrité de mon individualité par rapport aux influences du dehors et du dedans. Les plus violentes émotions, un changement total de milieu, des maladies graves, la perte d'une partie de ma substance [1], n'y ont jamais changé quoi que ce fût. De sorte que, si je me l'applique à moi-même, je puis répéter avec une entière bonne foi l'affirmation du *Dictionnaire de l'Académie* à propos du moi : « Malgré le « changement continuel de mon individu physique, mon « moi subsiste toujours ».

J'ajouterai que ce moi invariable dans le temps est parfaitement unifié. Les dédoublements de la personnalité, étudiés en psycho-physiologie et en psychiâtrie, n'ont aucun sens subjectivement parlant. Je ne puis pas les concevoir.

En résumé, s'il y a quelque chose d'homogène et de stable au monde, c'est bien mon moi et il n'est pas d'être ou de raisonnement qui puisse m'enlever cette conviction.

2° Eh bien ! je le demande à tous ceux qui s'occupent de sciences naturelles : y a-t-il rien de plus variable et de moins unifié que l'individu vivant ?

La personnalité change parallèlement avec l'organisme. Toutes les circonstances qui modifient celui-ci, affectent celle-là. L'âge, les émotions, les traumatismes, les états pathologiques, influent à tel point sur la psychologie des sujets qu'ils subissent parfois de véritables transformations à cet égard.

De plus, le moi organique est diffus un peu partout,

[1] Mon expérience est restreinte, il est vrai, à quelques blessures, mais peu importe.

dans le corps entier. Si quelqu'un est amputé d'un membre, son moi subsiste, mais il est altéré. Vu la différenciation du système nerveux, cette altération est très faible ; c'est pourquoi elle passe inaperçue. Il suffit d'augmenter graduellement les ablations de parties corporelles pour voir l'individualité se modifier. Dès qu'on touchera la moëlle ou le cerveau, ces modifications seront si importantes qu'elles deviendront évidentes à quiconque.

Il n'y a là qu'une question de degré.

Certaines maladies, atteignant les centres préposés aux fonctions psychiques supérieures, peuvent même produire ce fameux dédoublement de la personnalité tant étudié à l'heure actuelle.

On verra un seul et même homme vivre deux vies parallèles qui se succèdent l'une à l'autre. Tel commerçant habitant une petite ville de province se réveillera un jour en plein Paris sans pouvoir imaginer comment il y est venu. C'est qu'à un moment donné il a échangé sa personnalité contre celle d'un commis-voyageur et, en l'hypnotisant, on arrivera à connaître toute l'odyssée dont sa mémoire consciente aura perdu le souvenir.

Cela montre bien que ces facultés, dont l'union constitue l'individu, sont dissociables et variables à l'infini. Elles sont des fonctions comme le langage, la digestion ou la reproduction et ces fonctions résultent de l'activité d'une série d'organes réunis dans la boite crânienne des vertébrés.

Les philosophes paraissent avoir quelque peine à se persuader de cette vérité expérimentale [1]; dans leurs

[1] M. Bergson me paraît faire une exception remarquable à cette règle.

Etant au fait de toutes les découvertes de la biologie mo-

argumentations les plus objectives, on voit presque toujours transparaître la notion d'un moi subjectif et métaphysique.

Des confusions sans fin ont été provoquées ainsi et elles ont empêché beaucoup de bons esprits de s'entendre sur ce sujet.

b) *Discussion.* — Pour montrer les difficultés inextricables auxquelles on se heurte, en mélangeant ainsi les domaines objectif et subjectif et en voulant étudier la question de la personnalité à la lumière combinée de l'un et de l'autre, il suffira d'envisager le problème de la reproduction.

J'y aperçois une preuve indiscutable de la variabilité du moi. Je vais donc l'examiner brièvement, car il constitue l'objection principale des naturalistes à la définition du moi proposée par le *Dictionnaire de l'Académie.*

Rappelons cette définition et l'exemple servant à l'illustrer : « Malgré le changement continuel de l'individu physique, le même moi subsiste toujours ».

Adoptant ce point de vue, il devient tout de suite évident qu'un des changements principaux de l'individu physique est la reproduction. On trouve tout naturel que le moi de la mère subsiste mais on ne nous dit rien du moi de l'enfant. Cette nouvelle personnalité est tout à fait différente de l'organisme qui lui a donné nais-

---

derne, on voit bien qu'il a été vivement frappé de la difficulté de maintenir une individualité unifiée et stable, en présence des observations des psycho-physiologistes et des phénomènes de la reproduction et de la conjugaison chez les protistes.

Aussi a-t-il sacrifié l'unité de la personnalité sur l'autel de la science (V. Bergson. *Evolution créatrice,* Paris, Alcan, 1909, p. 4 et 13 et seq.).

sance ; cependant, auparavant, cet enfant faisait partie de la substance et de la personnalité de la mère [1].

La difficulté est encore plus grande si l'on envisage la question chez les êtres inférieurs. La personnalité, bien qu'elle y soit obscure, doit exister aussi chez les unicellulaires. La preuve en est que l'homme, auquel on ne conteste pas cette personnalité, passe toujours par une phase unicellulaire, comparable à celle d'un infusoire. Or, tous les unicellulaires, y compris l'œuf humain, se reproduisent par scissiparité ; c'est par division simple que les ovogonies se multiplient pour donner naissance aux ovocytes et aux ovules.

Dès lors, où devons-nous localiser le moi primitif après la division de la cellule ? Sera-ce dans la moitié gauche ? ou dans la moitié droite ? ou dans les deux moitiés en commun ? ou dans ni l'une ni l'autre de ces deux moitiés, le moi ayant disparu pour laisser agir deux individualités entièrement nouvelles ?

Qu'on y prenne garde, de la solution adoptée dépendra l'explication à donner du transfert de personnalité de la mère à l'enfant chez l'homme lui-même.

En se plaçant au point de vue positiviste, on pourrait peut-être soutenir que le moi de la mère disparaît pour

---

[1] Ou bien veut-on admettre la création d'un moi à la naissance de chaque individu ?

Je rappellerai seulement, à ce propos, que le mot de création n'est pas scientifique. Si cela ne suffisait pas, je demanderais encore qu'on voulût bien m'indiquer, avec quelque vraisemblance, le moment précis où apparaît cette conscience de soi. Cela n'est pas sans importance, car il pourrait en découler des conséquences juridiques fort graves.

Poser cette question, c'est la résoudre et l'on sait fort bien que la fonction psychique de conscience se développe peu à peu en même temps que le cerveau et avec lui.

faire place à une nouvelle individualité, mais il est évident qu'au point de vue subjectif, adopté par le *Dictionnaire de l'Académie,* c'est une absurdité. Par conséquent, la quatrième alternative est exclue.

Il est impossible aussi d'admettre que le moi reste commun. Que le rejeton retrouve en lui des affinités profondes avec ses ancêtres, je le veux bien, mais il se sent spécifiquement différent. Certaines observations faites dans le règne animal le démontrent.

Depuis Charles Bonnet, qui s'étonnait de la faculté de régénération chez les polypes, nombreux ont été les expérimentateurs dans ce domaine. Il en est peu, pourtant, qui aient eu des résultats aussi variés que ceux de M. le prof. Fuhrmann de Neuchâtel, avec les Turbellaires. Il a donné naissance par exemple à des spécimens bicéphales en sectionnant de diverses manières des vers normaux et ces êtres monstrueux se meuvent avec difficulté, les deux moitiés se gênant mutuellement. Chacune veut aller de son côté et, souvent, il y a rupture violente; malgré que l'une soit produite par bourgeonnement sur l'autre, les mouvements ne sont pas du tout coordonnés. Il y a donc deux individualités bien distinctes.

Comme il s'agit là d'excroissances latérales, se développant peu à peu, on pourrait supposer que le moi de la mère reste à l'organisme primitif, mais, nous le répétons, que faut-il admettre dans le cas de la scissiparité ?

Si l'on y réfléchit, ou bien si l'on considère seulement les phénomènes compliqués de la caryokinèse, qui répartit la substance avec une parfaite exactitude entre les deux cellules filles, les deux premières alternatives indiquées paraissent inadmissibles. Dans le *processus* de la conjugaison, on se heurte également à des difficultés insur-

montables quand on tente de transporter la notion subjective du moi dans le domaine scientifique.

Au contraire, la question est toute simple, si je me place au point de vue objectif pur. En effet, en observant des êtres en dehors de moi, je vois des modifications de leur personnalité correspondre aux changements physiques de leur individu et il me reste à m'inscrire en faux contre l'exemple du *Dictionnaire de l'Académie.* Nous dirons donc que le moi change et se transforme comme l'individu physique et ses autres fonctions : respiration, digestion, reproduction.

c) *Conclusion.* — On le voit, l'antinomie est irréductible. D'une part, l'unité fondamentale, absolue, le moi métaphysique ou plutôt subjectif constituant le centre de ma personnalité; d'autre part, le moi organique et diffus, la résultante des innombrables personnalités cellulaires, l'illusion psychologique de l'unité, engendrée par la succession rapide des sensations sur un même écran enregistreur : le cerveau.

Toutes les écoles philosophiques modernes se sont heurtées à cette difficulté insoluble et, incapables d'en faire la synthèse, elles ont dû sacrifier l'une ou l'autre alternative. Elles ont renoncé, du même coup, à satisfaire l'un des deux besoins essentiels de mon cœur : le sentiment et la raison objective.

Désireux de vivre en paix avec moi-même et de ne pas me mutiler, intellectuellement parlant, j'ai procédé ici, comme pour les autres problèmes. Je me suis laissé convaincre que les deux termes contraires étaient exacts.

Le premier, la personnalité organique et diffuse, devenait le lot des humains en général ; il restait lié aux déterminants cellulaires matériels, porteurs de ce caractère héréditaire.

Le second, au contraire, le moi unique, central, irréductible, métaphysique, ne concernait que moi seul.

Plus de contradictions, si je reconnais enfin courageusement que je diffère des autres hommes sur ce point !

§ 4. IDÉES INNÉES ET TABULA RASA

a) *Exposition.* — 1° Tous mes sentiments sont *a priori ;* je me suis efforcé, non de le démontrer, mais de l'exposer dans la première partie de cette étude. Cela équivalait à dire que ces sentiments étaient innés en moi, si toutefois il est possible d'affirmer quelque chose relativement à ma naissance.

2° Qu'en est-il pour l'humanité en général ?

Il est évident que les idées innées lui font défaut ou, du moins, s'il en existe, n'ont-elles pu se former que par hérédité. L'habitude d'une idée, se continuant pendant plusieurs générations, se fixe sous forme matérielle dans l'organisme et peut se transmettre aux descendants.

C'est dire que si, en apparence, il y a des idées innées pour l'individu, il n'y en a pas pour l'espèce.

b) *Discussion.* — Beaucoup de personnes ont cru, autrefois, à la présence d'idées innées chez les hommes. Leibniz, qui partageait cette opinion, n'admettait pas qu'il y eût un grand nombre de ces idées-là ; il pensait seulement que l'intelligence, engendrant les idées, était innée et cela revient au même pour le principe. Beaucoup de philosophes l'ont suivi et le principal argument de ces partisans de l'innéité fut toujours la science mathématique. Pour eux, cette science serait née tout entière de l'entendement humain et de la raison, sans la collaboration des sens ni des sensations.

J'ai déjà expliqué, (Ire Partie, chap. VII) pourquoi cette manière de voir me paraît scientifiquement invraisemblable, aussi n'est-elle pas un argument pour moi. En outre, les recherches expérimentales modernes des psycho-physiologistes me semblent contribuer à rendre peu vraisemblable la théorie des idées innées. Une courte digression me permettra de m'en expliquer brièvement.

On me dit que toutes les idées universelles et nécessaires sont innées et l'on en donne la formule suivante, d'après Leibniz : « Ces idées sont en nous comme des « inclinations, des dispositions, des virtualités naturel- « les », et ailleurs : « Les sens, quoique nécessaires pour « toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffi- « sants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne « donnent jamais que des exemples. Or, tous les exem- « ples qui confirment une vérité générale ne suffisent pas « pour établir la nécessité universelle de cette vérité. D'où « il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les « trouve dans les mathématiques, doivent avoir des « principes dont la preuve ne dépende point des exem- « ples ni, par conséquent, du témoignage de nos sens[1].»

Les idées, dites innées, désignent donc bien ces vérités générales qui sont admises par tous les hommes et qui « viennent de la réflexion » et du raisonnement. Or que devient cette théorie, s'il est prouvé que :

1° Les vérités générales, admises par tous, sont dérivées d'expériences répétées.

2° La réflexion et le raisonnement, invoqués ci-dessus,

---

[1] Leibniz, d'après Fouillée. *Hist. phil.*, p. 308.

ont pour base des associations d'idées, lesquelles ne sont jamais nécessaires ni universelles.

Une telle preuve me semble avoir été fournie de la manière suivante.

Les associationistes [1] enseignent que les opérations mentales, même les plus compliquées, peuvent se ramener à l'association des idées, qui est le phénomène primaire et fondamental, celui par lequel le sujet en expérience établit un rapport entre deux notions simples et, conjointement, un contact entre deux cellules cérébrales — pour parler en anatomiste. — Par conséquent, s'il y

[1] Quoiqu'on en ait dit l'associationisme est encore la théorie générale la plus vraisemblable pour quiconque est à la recherche d'une explication scientifique des phénomènes psychologiques. Peut-être bien qu'elle n'est pas vraie ; après la critique très serrée de M. le professeur Claparède dans son *Association des idées*, il semble bien que plusieurs observations soient en contradiction avec elle, mais cet auteur ne présente pas d'autre hypothèse générale à la place de l'associationisme et la plupart de ses chapitres se terminent par un point d'interrogation ou bien par un appel à un principe subjectif interne. Or ce principe doit être : ou bien réductible à des phénomènes physico-chimiques encore inconnus et à des structures produites par l'hérédité de certaines habitudes de sensations, ou bien, il comporte dans la pensée de l'auteur des éléments qui ne sont ni matériels ni énergétiques. Dans ce second cas, ce principe ne me paraîtrait pas scientifique, selon le sens que j'attache à ce terme et toute la critique que j'ai faite au sujet des confusions entre l'objectif et le subjectif s'y appliquerait. Tout bien considéré, il semble donc que, faute de mieux, on puisse adopter provisoirement la théorie des associationistes.

Plus tard on découvrira peut-être qu'il y a une autre opération mentale à la base de notre intelligence, mais cette opération sera tout aussi mécanique que l'association, ou bien elle ne constituera pas une explication. Or, si elle est également mécanique, il est probable qu'elle se prêtera à un raisonnement analogue à celui que j'ai fait pour l'association.

avait quelque chose d'inné en l'homme, ce devrait être l'association de certaines idées, ou, du moins, leur évocation.

Expérimentons maintenant sur un grand nombre d'individus par la méthode des interrogations. Notre premier résultat sera que ces associations échappent à toute règle [1]. On trouve des analogies quand il s'agit de gens qui ont reçu une éducation semblable, qui appartiennent à une même famille [2], à un même groupe ethnique, mais, prenons en considération l'ensemble, l'humanité, il n'y a plus alors aucune norme.

Les vérités générales acceptées par tous les hommes ne se retrouvent jamais, paraît-il, dans de simples associations d'idées [3]; elles proviennent d'un *complexus :*

[1] Une foule d'auteurs ont expérimenté dans ce domaine, chez des hommes normaux, des malades, des enfants, des sujets soumis à la faim, à l'influence de narcotiques, etc.; les noms des psychologues et psychiâtres suivants sont bien connus à cet égard : Kræpelin, Münsterberg, Sommer, Jastrow, Nevers, Bourdon, Ziehen et d'autres. Leur grand nombre ne doit pas étonner parce que ces expériences sont relativement faciles à exécuter. Avec les listes de mots-tests qui ont été établies, celle de Sommer en particulier, chacun peut vérifier la diversité infinie des associations ou des évocations produites et leur apparente irrégularité.

Pour prouver combien les individus-sujets diffèrent à cet égard, il suffit de jeter les yeux sur les classifications qu'on a tenté d'établir parmi les associations. Non seulement ces classifications sont très compliquées, mais même elles diffèrent toutes les unes des autres. Claparède en indique huit dans son livre sur les associations d'idées, avec la sienne propre, cela fait neuf et toutes sont bien peu comparables entre elles, aussi le tableau qu'il en a dressé est-il fort instructif.

[2] Cf. Jung. *Arch. de psychologie*, VII, 160 (1907).

[3] Ces indications m'ont été encore confirmées par le Dr Ladame qui est médecin de l'Hospice des aliénés de Genève

l'observation, l'expérience et la réflexion. En outre les habitudes et les hérédités de l'homme y jouent un rôle prépondérant que personne ne met en doute.

On peut en conclure : 1° que les vérités admises par tout le monde sont dérivées et que l'expérience y joue son rôle ; 2° que l'opération mentale primitive et spontanée, l'association d'idées, échappe, pour ainsi dire, à toute règle et varie presque avec chaque individu.

Par conséquent, ou bien les idées innées sont tout autre chose que ce que croient les philosophes, c'est-à-dire qu'elles sont dues à l'association des idées ou à telle autre opération mentale simple, variable avec chaque être humain, ou bien elles sont des vérités raisonnées, acceptées par tous les hommes et, alors, elles sont secondaires et dérivées des expériences les plus nombreuses et les plus répétées des lois de l'univers.

Je termine ma digression en répétant ce que je disais au début : les recherches de la psychologie expérimentale ne me semblent pas parler en faveur de la théorie des idées innées.

Du reste, cette théorie est loin d'être admise par tout le monde et les positivistes nient purement et simplement l'innéité. Ils croient, avec Locke, que, dans l'homme, il n'y a rien qui n'y ait été apporté par ses sens ou par ceux de ses ancêtres.

Herbert Spencer entre autres a conclu de sa vaste

et qui a procédé à de nombreuses expériences de ce genre sur des malades et sur des sujets normaux. Je le remercie d'avoir bien voulu me communiquer ses résultats. Ils montrent que les associations raisonnées et que l'on pourrait appeler intelligentes sont précisément les plus rares, les plus irrégulières et les plus longues à se produire.

expérience scientifique que la seule base de la connaissance était la sensation. Des sensations, de leurs différences ou ressemblances, naît la pensée.

Hume a montré que l'habitude de la succession de certaines sensations ferait naître l'idée de causalité et plusieurs autres idées générales ; puis Spencer a affirmé que, lorsque cette habitude se serait prolongée assez longtemps, elle pourrait influencer l'organisme au point de le modifier. Ce serait, en quelque sorte, la déformation professionnelle de la pensée. Dès lors l'habitude deviendrait organique et héréditaire ; elle constituerait les idées soi-disant innées, qui seraient universelles parce qu'aucun individu ne peut refuser l'héritage de son espèce et qui seraient nécessaires parce qu'elles s'imposent à l'individu comme une constitution toute faite.

C'est pourquoi, on a pu dire que la nature correspond à la représentation que les hommes s'en font, par la raison que cette représentation a été engendrée par la nature.

Cette manière de voir est certainement la plus vraisemblable et je ne doute pas que tous les bons esprits eussent adhéré d'emblée à des propositions aussi raisonnables si elles n'avaient pas eu pour corollaire la ruine de la morale et de toute idée religieuse (1).

(1) Car il y a un antagonisme entre la science telle qu'on la conçoit aujourd'hui et la morale véritable, absolue, souveraine, telle que la réclame la conscience. Un grand esprit comme M. Renouvier a eu la loyauté de le reconnaître quand il a subordonné « les phénomènes à la conscience et dans la « conscience même la raison théorique à la raison pratique ».

Cela revient à dire : Périssent la science et la connaissance plutôt que d'abandonner les règles morales. (Renouvier. *Science de la Morale*, 1869, d'après Fulliquet, *Essai sur l'obligation morale*, 1898.)

c) *Conclusion.* — Pris entre ces deux contraires : idées innées et principes imprimés, peu à peu, par les sensations, dans le cerveau plastique de l'homme, je n'hésite pas.

J'admets, pour l'humanité, le cerveau plastique ainsi que les principes engendrés par la nature et je retiens, pour moi, cette conception de certitude plus immédiate, mais aussi plus personnelle et plus intime : une vérité née avec moi et si étroitement liée à mon individu qu'elle en fait partie intégrante.

§ 5. LE DEVOIR ET L'INSTINCT SOCIAL

Une autre antinomie est celle du devoir et de l'instinct social. Comme pour la liberté, j'en accepte les deux termes. L'un, l'instinct social, résultat des études approfondies de nombreux naturalistes, s'applique à l'humanité. L'autre est applicable à moi-même, c'est le devoir.

Exposition. — 1° Le devoir est pour moi un sentiment primaire, un *a priori;* c'est l'impératif catégorique que je trouve au fond de mon être et qui fait partie de ma personnalité. Considéré ainsi, subjectivement, il est indépendant de ses conséquences. Par conséquent, sa valeur ne consiste pas dans l'action qui est objective, elle est exclusivement dans l'attitude de la volonté se décidant à l'action.

Je ne puis pas adhérer, il est vrai, à la conclusion de Kant, à savoir que le devoir est le respect de la loi pour la loi elle-même. Comme je l'ai exposé ailleurs, je distingue devant moi un autre but : le souverain bien et le bonheur, mais cela ne change rien à l'antinomie, car j'admets, avec Kant, qu'il faut « obéir à cette loi (la loi de la conscience), fût-ce au préjudice de

tous les penchants [1] ». J'ajoute seulement qu'il faut agir ainsi, précisément pour atteindre mon but, le bonheur. Le devoir devient donc un moyen mais il conserve exactement la même nature absolue.

2° Objectivement parlant, qu'est-ce que le devoir ? Examiné à la lumière de la science, c'est un phénomène très général qui a tous les caractères d'un instinct et d'un instinct social.

J'emprunte à M. le prof. Claparède [2] une liste des caractères spécifiques de l'instinct; on verra qu'ils se retrouvent tous dans le devoir envisagé scientifiquement.

I. L'instinct est un acte global, intéressant l'activité de l'individu tout entier et non pas seulement celle d'un organe isolé. Cela est évident aussi pour le devoir dont l'accomplissement nécessite, parfois, des efforts prolongés et compliqués.

II. L'instinct étant une réaction globale monopolisant l'attentivité de l'individu, il a fallu qu'il jouît d'une certaine élasticité afin de pouvoir être momentanément reculé ou modifié s'il est dans l'intérêt du sujet (et, pour notre cas, dans l'intérêt de la communauté) de tourner subitement son activité dans une autre direction.

Or l'accomplissement d'un devoir peut être aussi différé dans le but de satisfaire à un second devoir plus urgent. Témoin ce soldat désertant pour quelques jours afin de subvenir à la subsistance de ses vieux parents et revenant ensuite se constituer prisonnier, malgré la punition sévère qu'il savait avoir encourue.

III. L'instinct obéit à la loi de l'intérêt momentané,

---

(1) Kant, cit. par Fouillée. *Extraits*, p. 366.

(2) Ed. Claparède. *Théorie biol. du sommeil, in Arch. de psychol.*, IV, 280 et seq. (1905).

c'est-à-dire qu'à chaque instant c'est l'instinct qui importe le plus qui prend le pas sur les autres. Ce qui revient à dire : à chaque instant un organisme agit suivant la ligne de son plus grand intérêt (et, dans notre cas, du plus grand intérêt de la communauté).

On a vu qu'un devoir peut être différé mais il est évident qu'il peut être aussi supprimé. Une mère de famille qui négligerait ses enfants pour s'occuper de philanthropie générale ne remplirait pas son devoir parce que l'amour maternel est plus important pour la communauté qu'une activité de portée générale dans le domaine de la bienfaisance. Il y a une hiérarchie des devoirs, analogue à celle des instincts, et leur utilité pour la société semble bien être déterminante lorsqu'on veut fixer l'ordre de leur subordination.

IV. Pour être accompli, l'instinct exige une disposition spéciale, un certain état interne de l'organisme. Dans la plupart des cas, sa manifestation implique l'existence de certains facteurs physiologiques (état du sang, sécrétion des glandes sexuelles, etc.), par exemple : l'animal au guet, l'oiseau qui cherche une place où fixer son nid.

Ce caractère est peu apparent pour le devoir mais on peut dire pourtant que, dans la plupart des cas, la pitié ou la colère ou l'émotion ont précédé un acte de dévouement, de charité et, en général, l'exécution d'un devoir difficile. Or la pitié, la colère, les émotions sont des mouvements de l'âme qu'accompagnent toujours des réflexes organiques notables, tels que : les dilatations ou les contractions des muscles vaso-moteurs, les altérations du rhytme cardiaque, la sécrétion des glandes, etc.

V. La connaissance qu'on a des impulsions de l'instinct permet de le modifier plus ou moins par la

volonté pour l'adapter aux circonstances du dehors. Il y a là un élément d'intelligence, un élément mental.

C'est aussi le cas pour le devoir. Il est adapté aux circonstances par la réflexion de l'individu. Tel soldat combattant, qui fera le coup de feu avec énergie parce qu'il veut défendre sa patrie et son foyer, se penchera avec compassion, une fois le combat fini, sur un ennemi blessé et soulagera sa souffrance.

VI et VII. L'instinct présente des réactions qui ne sont *pas dirigées contre le stimulus,* comme tel, mais qui ont une portée beaucoup plus lointaine; il exige, par conséquent, *que ces réactions soient coordonnées.*

C'est également vrai pour le devoir qui est parfois très compliqué et qui peut naître d'une circonstance fortuite très simple. Pour l'accomplir, il s'agit souvent de procéder à toute une série d'actes qui doivent être rigoureusement coordonnés afin de satisfaire la conscience.

VIII. Dans l'instinct, des *stimuli* secondaires peuvent, par expérience associative, se substituer aux primaires. Claparède cite le cas du chat attiré d'abord à la salle à manger par l'odeur du rôti et qui y accourt ensuite, lorsqu'il entend la cloche du repas.

Là encore, il y a identité avec le devoir. Il n'est pas rare, en effet, de voir des pompiers ou des soldats exposer réellement leur vie pendant une manœuvre d'exercice, c'est dire que ces hommes tiennent à faire leur devoir, même quand aucun danger véritable ne menace la communauté ou la patrie. La simple répétition des actes qui accompagnent généralement un grand péril, comme la guerre ou l'incendie, réveille en eux l'idée de devoir et ils joueront leur existence pour accomplir les mouvements destinés à combattre ces calamités même quand elles seront fictives.

Si, au lieu d'une analyse, je faisais maintenant un exposé scientifique de ce qu'est le devoir chez les différents peuples du globe, il serait facile de montrer que son mode, l'obligation, est toujours le même, mais que sa manifestation est infiniment variable. Nous verrions, en Europe, les vieux parents entourés de respect et d'affection et, sur la Terre de Feu, au contraire, les enfants empressés à les faire disparaître. Ces faits étant connus de tous, il est inutile de répéter ici ce que d'autres ont dit mieux et avec plus de détails que je ne puis le faire.

Qu'il me suffise donc de rappeler le caractère généralement utilitaire du devoir et son adaptation aux conditions locales. Qu'il me suffise de remémorer que son développement est parallèle à celui de la vie sociale, si bien qu'en comptant les devoirs d'un homme on pourrait juger de l'état de civilisation de son pays d'origine. On comprendra, dès lors, pourquoi la conclusion des positivistes, qui expliquent la conscience morale par l'instinct social, c'est-à-dire par un élément relatif, essentiellement variable et utilitaire, nous paraît la plus vraisemblable au point de vue scientifique.

Conclusion. — On trouverait avec peine une définition plus radicalement contradictoire de mon impératif catégorique, absolu, invariable et dépourvu d'utilitarisme.

Cependant, là encore, toute contradiction tombe si je m'attribue la conscience morale, absolue, subjective et si je laisse à l'humanité l'instinct social, contingent et utilitaire.

Une difficulté existe, ici, plus apparente que dans les antinomies précédemment étudiées : l'idée du devoir est intimement liée chez moi à une extériorisation. Comment donc concilier ma notion absolue avec une

action qui, dès le début de son extériorisation, se manifeste dans le domaine objectif ?

C'est ce que je tâcherai d'expliquer dans mon chapitre sur la Morale. Il s'agit là du problème principal de l'application de ma théorie à la vie pratique. Or la morale, tout entière, est une règle de vie, par conséquent, il convient de réserver pour être traitée dans ce chapitre spécial la question des applications pratiques.

§ 6. L'UNIVERS LIMITÉ ET INFINI

Examinons, pour terminer, une antinomie entre deux notions qui paraissent être plus objectives : l'univers est limité et il est infini.

La contradiction est frappante.

1° L'univers, que j'ai statué objectivement, implique une conception limitée de l'infini. L'infini, en science, est une quantité avec laquelle on calcule et, si l'on veut éviter des erreurs, on doit tenir compte de ses limites. On raisonne même continuellement avec ces limites et l'on obtient ainsi des solutions souvent fort différentes de celles qu'on atteindrait avec un univers illimité. Comme preuve, il suffit de rappeler le problème d'Achille et de la tortue, posé par Zénon, et que j'ai étudié, p. 52.

2° Au contraire, si je réfléchis subjectivement à mon univers, c'est-à-dire que je considère mes sensations ou mes sentiments qui le constituent, je retrouve la notion absolue de l'infini telle que je la conçois dans le tréfond de moi-même. Cette notion exclut toute limitation.

Néanmoins il n'y a pas là de contradiction nécessaire; pour éviter qu'il n'y en ait une, il me suffit de penser que mon univers, celui que je pourrais appeler le *Grand Tout*, n'a pas et ne peut pas avoir une réalité objective et, par conséquent, matérielle. Le Grand Tout !

j'en fait partie moi-même; c'est l'illimité, c'est l'absolu, c'est Dieu.

Comment les hommes, déterminés, matériels, mécaniques, comprendraient-ils ces réalités ineffables, immédiates et inexprimables? C'est impossible! Même s'ils s'efforçaient de décrire un univers illimité, ils arriveraient tout au plus à me convaincre qu'ils se sont laissés aller à un jeu de leur imagination, à des contacts déréglés de leurs cellules cérébrales.

Inutile d'insister, chacun aura compris que, si mon univers intérieur est illimité, celui des hommes, l'univers objectif, ne peut être que borné. Je statue le monde objectif par une convention vis-à-vis de moi-même, et je le statue limité[1]; comment pourrait-il donc être autre chose?

§ 7. CONCLUSION

Je ne veux pas allonger ces démonstrations. Ces quelques exemples suffiront pour exposer le schema de mon raisonnement. Grâce à eux j'aurai pu montrer comment je supprime les antinomies au moyen de mon hypothèse de l'existence réelle du monde objectif et aussi pourquoi je suis dans la nécessité de refuser aux autres hommes la faculté de résoudre ainsi le problème. Lorsque ceux-ci viendront m'affirmer avoir une conception analogue à mon subjectivisme, on verra au chapitre suivant pourquoi je serai obligé de leur répondre qu'ils sont le jouet d'une illusion.

---

[1] Je suis même forcé de le statuer limité parce qu'autrement il renfermerait des antinomies irréductibles. Or, si je le statue, c'est précisément pour qu'il résolve ces contradictions. Il serait donc doublement absurde de le croire illimité.

Chapitre III

La psychologie

La conséquence de l'hétérogénéité qui existe entre les hommes et moi, est la constitution d'une double psychologie.

§ 1. **La psychologie du plaisir.** *Mon plaisir et mon déplaisir sont des sentiments, ceux de l'humanité sont des réactions physiologiques et probablement physico-chimiques.*

§ 2. **Le raisonnement.** *Les principes d'identité et de causalité qui sont primaires chez moi, sont dérivés de l'habitude de certaines connexions nerveuses chez les hommes.*

§ 3. **Les sensations** *sont, pour les hommes, un ensemble de réactions physico-chimiques mais elles deviennent, pour moi, les révélations d'un noumène.*

§ 4. **La mémoire** *chez les hommes et chez moi.*

§ 5. **La pensée.**

§ 6. **Le subjectif et la personne.**

§ 7. **Conclusion.**

Remarque. — Objection : *Refuser d'admettre une analogie entre les autres hommes et moi est d'un orgueil insensé.* — Réponse : *Non, car c'est la seule philosophie rigoureusement logique.*

Du fait que je crois à une hétérogénéité foncière entre les hommes et moi, se dégage cette conséquence immédiate de la nécessité de créer deux psychologies différentes : l'une personnelle, subjective; l'autre, humaine, objective, scientifique.

C'est en voulant couler dans le même moule deux ordres de choses aussi disparates que je m'étais heurté aux antinomies étudiées précédemment. En résolvant ces dernières comme je l'ai fait, j'ai déjà exposé la plus grande partie de ma psychologie. Je ne ferai que conti-

nuer mon étude en passant en revue ici : le sentiment de plaisir, le raisonnement, les sensations, la mémoire, la pensée et le subjectif. Même en y ajoutant le sentiment de la liberté et de l'infini, la nature de l'âme, le problème de la personnalité, les idées innées et l'instinct social, traités au chapitre II, ma liste est bien incomplète. Cependant ces quelques notions suffiront, peut-être, pour montrer combien il y a peu d'analogie entre ce qu'elles désignent chez moi et ce qu'elles signifient pour le reste de l'humanité.

§ 1. LA PSYCHOLOGIE DU PLAISIR

Mon plaisir et mon déplaisir sont des sentiments. Le plaisir et le déplaisir des hommes sont un ensemble de phénomènes physiques et chimiques ou, si l'on préfère, psychiques [1].

Cette différence m'est démontrée aussi *a posteriori*, puisque mon plaisir n'est jamais régulièrement proportionnel ni concomittant de ce que je nomme ainsi chez mon prochain. Il m'arrive souvent d'éprouver du plaisir, alors que les autres hommes ne présentent aucune des réactions portant ce nom ; quelquefois, au contraire, j'ai du plaisir en même temps qu'ils en manifestent. Il n'y a donc aucune relation entre ces deux choses.

La même remarque s'applique à ce plaisir, absolu pour moi, très grand chez les autres, que j'appelle le bonheur.

---

[1] J'emploie ce mot, à condition qu'il soit sous-entendu que le psychisme sera un terme provisoire désignant une forme tellement compliquée de l'énergie mécanique, qu'il serait peu pratique de la vouloir analyser aujourd'hui.

§ 2. LE RAISONNEMENT

Le raisonnement logique n'est pas aussi hétérogène que les phénomènes précédents. Je rencontre les notions d'identité et de causalité à la fois dans le monde objectif et dans le monde subjectif, mais ce qui en constitue le fondement et qui est, en réalité, un sentiment est très différent de valeur, suivant que je l'examine chez les hommes ou dans mon for intérieur.

Chez les autres hommes, je vois le principe de causalité fondé probablement sur des successions habituelles de sensations reliées peut-être de manière indirecte par des images, et le principe d'identité reposant sur des connexions cérébrales, organiques et, en quelque sorte, obligatoires.

Chez moi, au contraire, ces deux principes s'imposent par eux-mêmes, ils y revêtent le caractère d'une révélation intime.

Cependant, les conséquences de prémisses si différentes sont remarquablement semblables. D'une part, la logique qui en dérive est une science humaine ; il est peu de sujets sur lesquels le *consensus* soit aussi unanime. D'autre part, je n'ai pas pu refuser à cette logique mon adhésion personnelle.

N'en pourrait-on pas induire l'analogie du sentiment générateur chez les autres et chez moi ?

Cela ne me paraît pas du tout démontré parce que l'identité de ces deux logiques n'est réelle que si je raisonne objectivement. Les explications suivantes en fourniront peut-être la preuve.

Quand j'ai décrété l'existence objective de l'univers, si ma logique subjective n'avait pas été conforme à celle

qui y règne, je n'aurais pas pu y vivre ; j'aurais renoncé à mon hypothèse de l'existence réelle. Bien mieux, la considération principale qui m'a conduit à accepter cette hypothèse est précisément le fait que ce monde sensible était conforme à ma logique. Par conséquent, il est bien compréhensible qu'*a posteriori* je retrouve, dans l'univers objectif, la logique que, *a priori*, j'y avais, pour ainsi dire, introduite. Il n'y a là aucune raison de croire que les hommes possèdent un sentiment analogue au mien.

Du reste, lorsque j'applique ma logique à mon univers subjectif, le *consensus*, très remarqué tout à l'heure, cesse comme par enchantement. Par exemple, je vais conclure, du fait de mon sentiment religieux, à l'existence de mon Dieu intérieur; si je communique cela à mes semblables, je deviens objet de moquerie pour les uns qui me taxent de superstition et je suis objet de scandale pour les autres qui m'accusent d'anéantir la foi, en outre les logiciens impartiaux me font observer qu'un sentiment et un besoin ne sont pas des bases suffisantes pour autoriser une conclusion de portée générale.

Je persiste donc à admettre que mes notions de causalité et d'identité n'ont pas le même fondement que celles des humains en général.

§ 3. LES SENSATIONS

Les sensations des hommes sont également tout à fait différentes des miennes.

La sensation humaine, dans le domaine objectif, est à l'origine un mouvement mécanique que l'on peut mesurer; c'est d'abord le déplacement d'un corps, l'ondulation de molécules matérielles ou éthérées, ensuite

une vibration dans le cylinder-axe d'un nerf sensitif, enfin une image qui se produit à l'intérieur du cerveau, par le fait de quelque modification chimique ou physique. Qu'est-ce que cette image ? C'est une inconnue, une hypothèse, suggérée par l'observation de l'ensemble des phénomènes réceptifs et moteurs. Nous appelons cet ensemble image parce que cela est commode pour étudier la marche de ces multiples transformations d'énergie jusqu'au moment où se produiront les réactions constatables extérieurement. Ces mêmes réactions peuvent être extériorisées tout de suite, ou bien accumulées, dans l'organisme, à l'état potentiel. Elles sont généralement très compliquées et la principale, chez l'homme, est la parole, mais toutes sont matérielles et énergétiques.

Pour étudier le mécanisme de la sensation, il vaut mieux ne pas s'adresser au roi des animaux qui est un sujet beaucoup trop compliqué pour l'état actuel de nos moyens d'investigation. Prenons plutôt des organismes inférieurs et là nous assisterons à des phénomènes simples ; nous verrons alors combien ceux-ci ressemblent à une réaction chimique. On les appelle, dans ce cas et avec raison, des tropismes [1]. Eh bien!

---

[1] Il est de fait que, lorsqu'on voit les pucerons de Jacques Loeb se retourner tous vers la lumière avec une précision mathématique chaque fois qu'on change l'orientation du récipient où ils sont contenus, on a beaucoup plus l'impression d'assister à une expérience électro-magnétique qu'à une réaction psychique. — Et quand ce même expérimentateur très sagace sensibilise de petits crustacés, en versant un peu d'acide dans l'eau où ils évoluent, on voit ces animaux, qui nageaient dans les directions les plus variées, affluer tous, immédiatement, du côté le plus éclairé. On se rend compte, alors, que ce phénomène ressemble bien plus à une réaction chimique, induite par un catalyseur, qu'à un acte organique.

entre ce que nous nommons scientifiquement la sensation raffinée de l'homme et le tropisme obscur de ces êtres, il n'y a qu'une différence de degré, puisque l'échelle animale présente toutes les formes intermédiaires.

Par conséquent si nous voulons rester fidèles à nos observations, nous ne chercherons pas dans la sensation humaine autre chose qu'une série de réactions physiques et chimiques. Toutefois la complication de ces phénomènes est si fabuleuse que leur étude est encore impossible aujourd'hui, et il vaut mieux leur appliquer simplement ce terme général de sensation.

Ou bien — car je n'ai aucune raison de prendre parti dans le débat — je pourrais admettre avec M. Le Dantec que la sensation est liée, chez les humains, à un élément spécial, le psychisme, qui serait un caractère très saillant de la matière vivante, commun à toute la série organique. En effet, scientifiquement, ce psychisme doit être partout, à des degrés divers, ou bien il n'est nulle part.

Quant à savoir s'il se passe dans le cerveau quelque chose qui ne soit pas un mouvement ni du psychisme objectif, ou à demander s'il s'y forme des images conscientes, des perceptions analogues aux miennes, c'est là une question mal posée à laquelle je suis obligé de répondre par la négative. C'est même une supposition antiscientifique, parce qu'elle introduit dans le monde objectif une notion qui, par définition, lui est étrangère.

Je vais maintenant résumer ce que j'ai déjà dit de mes propres sensations : comme mes sentiments, elles ont le caractère de révélations, mais il y a là une petite diffé-

rence : pour mes sentiments, c'était moi-même qui se révélait à moi-même ; pour mes sensations, au contraire, elles sont provoquées par quelque chose qui est probablement en dehors [1] de moi,... peut-être par un noumène mystérieux. Comme elles font déjà partie de moi lorsque je les connais, je ne saurai jamais rien sur leur cause. Avant d'admettre une réalité objective, mon corps reste donc lui-même aussi un inconnu pour moi parce que je le connais seulement au moyen des perceptions qui m'en parviennent. C'est assez dire la différence considérable existante entre ma sensation qui ne m'enseigne rien, subjectivement parlant, et la sensation humaine qui est la source de toute la science des hommes.

§ 4. LA MÉMOIRE

La mémoire humaine est une sorte d'appareil enregistreur. Par son moyen, certaines fibres nerveuses peuvent entrer en action et réveiller une image déjà produite, autrefois, par un excitant différent. Le mot image est pris, ici, dans son sens objectif, c'est-à-dire qu'il équivaut à un ensemble de réactions ou à leur cause hypothétique.

La théorie, généralement adoptée, de nos jours, est que la mémoire n'est pas une fonction particulière, mais que chaque neurone serait susceptible de mémoire.

On distingue aussi dans la mémoire divers éléments : l'acquisition, la conservation, l'évocation et la localisation ; on montre le rôle prépondérant qu'y joue l'association des idées ; mais les détails de la théorie importent

---

[1] Je n'en suis pas très sûr, mais ça n'a pas d'importance pour ma théorie.

peu, il suffit de constater l'apparence mécanique du phénomène.

Ma propre mémoire, au contraire, est fort différente. Elle est analogue à ma sensation. C'est la faculté que je possède de pouvoir reproduire quand je le désire l'une de mes sensations, laquelle reparaît, alors, d'une façon un peu atténuée.

Cette faculté est sous la dépendance presque immédiate de ma volonté. Je me souviens parce que je le veux et lorsque je désire fixer un souvenir, je fais attention ; or cette attention est également volontaire.

Cependant, je puis oublier, non pas de cet oubli absolu qui est l'équivalent du non-être, mais oublier d'une manière partielle. Il peut me manquer un fait dans une série continue; je me souviens de ce qui précède et de ce qui suit; je me souviens même de l'existence du fait, mais j'ai oublié sa nature et alors,... je le cherche.

Malgré un effort considérable, je ne le trouve pas ! Dois-je en conclure que ma volonté est impuissante ? Non ! mais je sens fort bien que l'attention ne fut pas suffisante, au moment où se produisit la sensation évoquée maintenant en vain. Aussi cette sensation qui, à l'état de souvenir, ferait partie de mon moi, n'est plus comprise dans ma personnalité; elle me semble faire partie, à nouveau, du noumène indéterminé et inconnu.

Que la mémoire se rétablisse un peu plus tard, et cette sensation passée y aura surgi derechef; elle aura quitté l'inconnu pour rentrer en moi, suivant le procédé d'une nouvelle perception qui est réveillée dans mon for intérieur et qui n'y était pas l'instant d'avant. Toutefois, je concède qu'il y a cette différence : c'est que, lors

de l'apparition d'une sensation, une modification concomittante du noumène extérieur à mon corps a dû se produire, tandis que la manifestation du souvenir me paraît impliquer seulement une transformation effectuée à l'intérieur de mon cerveau.

Si l'on veut bien se rappeler, maintenant, que mon corps et mon cerveau font également, pour moi, partie du noumène, et qu'ils sont complètement séparés de ma personnalité, comme le domaine objectif est séparé du subjectif, on comprendra que cette concession ne compromette pas ma théorie générale. J'ai reconnu que, dans le phénomène de mémoire, mon cerveau pouvait avoir une activité concomittante mais l'hétérogénéité subsiste complète entre ma mémoire et celle d'autrui.

§ 5. LA PENSÉE

Ma pensée est la faculté que je possède d'établir des rapports entre mes sensations, entre mes états de conscience et de mettre en rapport les unes avec les autres; ces rapports sont organiques, raisonnables, ils utilisent largement les principes logiques dont il a été question.

Chacun des éléments qui constituent cette pensée, à savoir : les sensations, les relations de causalité et d'identité, l'être pensant, etc., diffère donc, comme nous l'avons vu plus haut, suivant que j'envisage ma personnalité ou celle d'autrui. Dans ces conditions, la réunion de ces éléments, dans l'un et dans l'autre cas, ne saurait être semblable.

Tandis que ma pensée a pour base mon moi, la pensée des autres hommes est fondée sur les connexions nerveuses, encore inexpliquées, qui transforment l'excitation centripète en réaction centrifuge, coordonnée et adaptée.

On lit dans les dictionnaires que la pensée est la faculté de former des idées, c'est-à-dire des images conformes aux objets. Cela est vrai pour l'humanité en général, si l'on appelle image la transformation de l'excitation en réaction, tandis que pour moi, si j'en demeure à mon point de vue subjectif, l'idée est la même chose que l'objet et je pourrais répéter avec Berkeley : « *esse est percipi.* »

§ 6. LE SUBJECTIF ET LA PERSONNE

Quand je parle de ces notions, il importe de bien spécifier si je me place à mon point de vue subjectif ou à celui d'autrui; en effet, l'existence d'un subjectif humain est incontestable. Je n'en veux d'autre preuve que le mot « subjectif » qui a bien été créé pour désigner quelque chose.

Il est évident, aussi, que ce subjectif humain est pour moi une partie de mon domaine objectif; mon subjectif est donc radicalement différent de celui des autres hommes, de même que ma personne ne peut pas être comparée à la leur.

Pour m'en convaincre, je n'ai qu'à envisager des concepts qui sont considérés très généralement comme relevant de l'appréciation personnelle, par exemple : la religion ou l'esthétique, et je me rends compte combien ils sont différents de ce que j'appelle ainsi. Non pas que je sois frappé par des divergences de forme ou de fond, fort naturelles après tout, mais les *mobiles* et les *principes* sur lesquels les autres hommes que moi peuvent baser leur foi religieuse et leur appréciation esthétique sont impossibles à comparer aux miens.

Alors que le subjectivisme, dans l'humanité, peut

devenir un élément très dangereux, puisqu'il sanctionnerait tous les déportements des anormaux, il est, chez moi, la source unique et profonde de ma connaissance, de ma morale et de ma religion.

Il n'est donc pas douteux que le mot subjectif, comme tous ceux que je viens d'analyser, a une valeur différente, suivant qu'il concerne l'humanité ou bien moi-même.

Je puis en dire autant de la personne. Le sentiment de conscience chez les hommes [1], cette impression, dont ils me font part, d'un être unifié peut résulter, si nous en croyons les psychologues non métaphysiciens, de l'enchaînement et de l'association même des états internes. Ces psychologues en voient une preuve dans le fait que le changement est une condition de l'intégrité de la sensibilité, car, sans le changement, la fatigue intervient et la sensibilité disparaît.

On dit aussi que la différenciation de la personne par opposition avec la réalité objective, le sentiment d'objet extérieur, pourrait être produit par les perceptions, c'est-à-dire par la combinaison des sensations.

Quoiqu'il en soit de toutes ces théories, il en résulte que ma personne diffère essentiellement de la personnalité étudiée par les psychologues précités. Pour s'en convaincre il suffira qu'on veuille se reporter à ce que j'ai dit de mon *moi* absolu. Je l'ai analysé déjà plusieurs fois et il ne me paraît pas nécessaire d'y revenir ici.

§ 7. CONCLUSION

Inutile d'allonger la liste de ces entités hétérogènes; les précédentes suffisent pour démontrer la nécessité

---

[1] Et peut-être aussi chez les animaux.

d'établir une distinction très nette entre ma psychologie et celle d'autrui.

Dans ces conditions, il serait peut-être avantageux de posséder deux séries de termes s'appliquant aux deux séries parallèles des concepts et pour cela il y aurait lieu de créer des noms scientifiques nouveaux désignant les modifications physico-chimiques intimes qui provoquent les réactions humaines. Les mots que nous utilisons maintenant sont des *egomorphismes* (1), si l'on veut bien me permettre ce néologisme.

La tentative de créer un tel vocabulaire a été faite, et je pourrais emprunter aux psychologues physiologisants leur singulière nomenclature. Je pourrais garder le terme de mémoire pour ma mémoire à moi et appeler ce qui

(1) Certains psychologues reprochent volontiers à ceux qui étudient la psychologie animale d'appliquer aux animaux des notions inadéquates à leur organisation quand ils parlent de la douleur, du plaisir et de la mémoire d'un chat, d'un poisson, ou d'un insecte.

C'est là de l'anthropomorphisme, disent-ils, c'est-à-dire une erreur qui consiste à prêter aux bêtes des sentiments propres à l'homme. Nous ne connaissons, chez les animaux, que des réactions mécaniques, affirme-t-on, et de là découle la nécessité de leur donner des noms spéciaux.

Pour moi, je crois cette manière de voir très juste, mais je vais plus loin : j'estime que, outre les sentiments des animaux, de plus tous ceux de mes semblables encore me sont et me resteront inconnus. La seule donnée scientifique claire que je possède à leur sujet, c'est la réaction mécanique, c'est-à-dire l'antikinèse.

Conclusion : On trouve illégitime une assimilation entre les sentiments animaux et les sentiments humains. Cette même assimilation me paraît encore plus illégitime entre mon sentiment et celui des autres hommes. C'est pourquoi je propose d'appeler egomorphisme l'erreur qui consiste à prêter mes propres sentiments à des animaux ou à d'autres hommes. En le faisant, j'outrepasse la logique.

correspond à cette faculté, dans le domaine objectif, la rémanence de l'excitant. La sensation resterait un monopole de ma personnalité et elle serait remplacée, dans le domaine objectif par le terme de réception, de même que l'antikinèse remplacerait le mot réaction.

Toutefois, cette nomenclature qui est assez peu claire me semble être prématurée et en outre tout à fait inutile. S'il est entendu que *ma* sensation ne saurait être assimilée à *la* sensation en général, que *ma* personnalité est essentiellement différente de *la* personnalité des autres hommes, que *ma* conscience n'a rien à voir avec *la* conscience dans le domaine objectif, il n'y a pas à craindre de confusions. La présence du pronom possessif de la première personne suffira pour montrer le point de vue auquel je me place et fixera la valeur des termes que je lui adjoins. Je conserve donc le vocabulaire courant qui a l'immense avantage d'être connu d'une façon générale.

En fait de psychologie, il n'y a ici que des linéaments; on n'aura qu'à prolonger les lignes en vue d'obtenir l'application de mon système à toutes les notions.

§ 8. REMARQUE SUR L'ANALOGIE EN PSYCHOLOGIE

Il reste une objection, à laquelle il a été déjà répondu dans les deux chapitres qu'on vient de lire, mais cette objection a une telle importance, qu'il est nécessaire de l'examiner pour elle-même.

On peut la formuler comme suit :

« Vous parlez de *vos* sentiments, de *vos* sensations, « de *vos* notions sujectives, mais vous semblez ignorer « que beaucoup d'hommes prétendent ressentir des « choses identiques. Ils les ont analysées comme vous,

« mieux que vous ! Cette liberté dont vous êtes si fier, « ils y ont fait appel avant vous, cette conscience morale « que vous constatez, ils l'ont décrite avant vous, ce « moi enfin, rebelle à l'analyse, a été l'objet des réflexions « de toutes les générations de philosophes.

« Et cela ne serait qu'une illusion ? Alors que vous « constatez une analogie indéniable, au moins dans les « termes, vous voulez douter qu'il y ait analogie réelle « entre votre psychologie et celle de l'humanité ?

« On a dit que Voltaire, seul, avait plus d'esprit que « tout le monde, mais que tout le monde avait plus « d'esprit que Voltaire et vous, allant plus loin encore, « vous prétendez être le seul à avoir raison contre tout « le monde. Bien mieux, la même affirmation (p. ex. : « la liberté) qui est vérité pour vous deviendrait erreur « pour autrui ! Est-ce admissible ?... »

J'espère avoir été assez sévère envers moi pour rendre l'impression produite sur mes lecteurs. Je n'ai pas craint de forcer la note, parce que je ne puis pas répondre à cette objection d'une manière directe. Ma seule réponse possible est, en effet, une attaque et j'ai essayé d'en faire excuser la rudesse par la sévérité à mon propre égard.

Je l'avoue, je ne puis pas répondre à cette objection, mais j'ai déjà montré qu'il serait injuste de m'accuser à ce propos d'être orgueilleux, puisque la première conséquence de mes affirmations est de me faire mieux sentir ma responsabilité et d'atténuer celle des autres hommes à mon égard. Il est vrai qu'au point de vue de la logique et de la vraisemblance l'objection est grave ; toutefois, si l'on a eu la patience de me suivre jusqu'ici, que l'on veuille bien me nommer une philosophie qui soit pleinement satisfaisante pour un esprit loyal, impartial

et... conséquent. Pour peu que l'on soit habitué à la subtilité extrême des maîtres de la pensée, et que l'on ait gardé intact cet instinct de la logique, de l'unité et de l'identité, on aura de la peine à me citer un philosophe qui ait résolu, autrement que par des artifices, le problème de la liberté, celui du déterminisme scientifique, celui de la personnalité, ou celui du plaisir !

Je montrerai plus loin, avec plus de détails [1], le naufrage de tous les idéalismes contre le roc insensible et immuable de la science expérimentale et l'on verra aussi le moniste, se débattant, impuissant, au milieu de difficultés inextricables et se niant lui-même pour fonder sa théorie.

J'ai vu l'idéaliste inventer le paratonnerre avec Benjamin Franklin, étudier la physique avec Lord Kelvin, découvrir les microbes avec Pasteur. J'ai entendu des monistes faire appel à la justice idéale et des matérialistes prêcher la fraternité universelle. J'ai vu également le solipsiste attablé devant un excellent repas dont il ne mettait guère en doute l'existence. J'ai surpris encore tel agnosticiste de marque s'en prenant à des spiritualistes pour prouver l'inanité de leur doctrine ; cet agnosticiste devait pourtant professer en théorie que ces questions étaient inconnaissables et qu'il était outrecuidant de prendre parti à leur égard. J'ai aperçu, enfin, l'éclectique cueillant ça et là des théories séduisantes, pour en faire un tout rempli de contradictions internes et indigestes à ma pensée.

En face de telles inconséquences, je ne puis pas hésiter.

---

[1] Voir Chap. VI, § 2, c.

En m'exceptant du monde, en refusant de croire à une analogie qu'aucune logique, aucune expérience ne m'impose, je me trouve infiniment plus raisonnable qu'en adoptant une philosophie en révolte ouverte avec les principes les plus certains de ma raison.

Ma réponse à l'objection sera donc : ayant à choisir entre un système philosophique contradictoire, quelqu'il soit, — ils le sont tous, — et ma conclusion dite orgueilleuse de répudier toute analogie avec les autres hommes, j'accepte la seconde alternative ; et j'ai la prétention de la croire plus sensée puisqu'elle supprime les antinomies.

Entre l'aveu d'impuissance et une expérience hasardée, je choisis cette dernière et je tente l'élaboration d'un système philosophique personnel.

Chapitre IV

La morale

§ 1. **Son fondement.** Fondement objectif : *l'utilité sociale.* Fondement subjectif : *mon bonheur personnel.*

§ 2. **Son application, les devoirs.** *Devoirs envers le prochain, devoirs envers moi-même, devoirs envers Dieu.*

§ 3. **Le problème de la souffrance.** *Pour moi la souffrance de l'âme est : ou bien un remords et elle est méritée, ou bien un égoïsme déguisé et elle ne doit pas être, ou bien une sympathie et elle est un privilège. La souffrance physique est méprisable pour qui a la maîtrise de soi. C'est un accident.*

---

§ 1. SON FONDEMENT

a) *Objectif.* — Je suis convaincu que, consciemment ou inconsciemment, le but final de tous les hommes est

la poursuite de ce qu'ils nomment le bonheur, ce mot étant entendu dans un sens très large, c'est-à-dire avec une portée sociale.

Pour arriver à ce but, ils emploient des moyens déterminés qu'ils appellent : règle de vie, ou morale.

Chez des êtres vivant isolés, à l'état sauvage, cette morale est fort simple. Tout ce qui apporte une jouissance, un plaisir, est *bien;* tout ce qui provoque du déplaisir est *mal;* l'utilitarisme le plus terre à terre y constitue le grand levier de l'évolution et de la sélection naturelle.

Chez les hommes réunis en associations et pourvus d'une psychologie plus complexe, le phénomène est resté au fond le même ; il est devenu seulement plus compliqué. Je crois que le principe de la morale fut toujours la satisfaction des instincts, mais ces instincts devinrent, peu à peu, si nombreux et si variés que souvent ils entrèrent en conflit les uns avec les autres. Ils formèrent bientôt un tel enchevêtrement que, dans beaucoup d'actions, l'utilitarisme est maintenant difficile à discerner. Par exemple, on ne croirait guère à un but utilitaire quand on voit des personnes se sacrifier pour le bien d'autrui. Cependant, scientifiquement, on ne peut pas nier que l'individu ne poursuive, là encore, la satisfaction de son instinct social. Cet instinct a dû se fixer, au cours de la longue sélection, opérée parmi les sociétés luttant entre elles pour l'existence. Celles qui possédaient les représentants ayant l'instinct social le plus fort et capables de se dévouer pour le bien public devaient nécessairement triompher des réunions d'égoïstes et des isolés.

S'il est une vérité dans le monde organique, c'est bien

le « *Vae soli !* » des anciens. Pour en comprendre toute la portée, il faut avoir vécu parmi les peuples inférieurs, où le fait d'être exclu de la tribu, de la caste, de la famille, constitue une peine au moins égale à la peine de mort.

Conclusion : Tout ce qui est avantageux pour la société dans laquelle on vit, forme le bien. La morale utilitaire est la morale du monde objectif et la raison, éclairée par la science, est à même d'en fixer les principes.

b) *Subjectif.* — Lorsque je me considère subjectivement, je dois avouer que, pour moi, le seul mobile utilitaire constitué par l'instinct social est insuffisant ; il ne m'amènerait pas jusqu'à l'altruisme parce que mon but est la recherche de mon bonheur qui est souvent antagoniste de celui du prochain.

J'ai constaté pourtant que j'étais altruiste. Quelle en est donc la cause ? C'est ma conscience morale, le principe que j'ai appelé un impératif catégorique, pour emprunter le mot de Kant [1].

Ce terme exprime aussi bien que possible le sentiment que j'éprouve, je ne saurais donc mieux faire que de l'adopter.

Ainsi c'est ma conscience morale qui sera, pour moi, le principe moteur.

Dire que c'est un principe moteur, c'est sous-entendre qu'il n'agira pas toujours directement. J'ai déjà men-

[1] On me dira : Impératif catégorique, donc obligation. Comment pouvez-vous vous sentir obligé à l'égard de mécaniques telles que les hommes ?

Qu'on veuille bien se reporter aux *Devoirs envers le prochain*, où j'ai tâché de réfuter cette objection.

tionné le fait que, pour tout ce qui a une répercussion dans le monde objectif, ma conscience morale est soumise à ma raison, laquelle peut, au besoin, imposer silence à mon sentiment primordial. Il suffit que le principe de l'altruisme soit reconnu d'une façon générale, le reste se fait, pour ainsi dire, automatiquement. Je voudrais le démontrer ici par un exemple, et je prends à ce propos la vivisection.

Il m'est pénible de faire souffrir et de voir souffrir autour de moi ; ma conscience m'ordonne de m'y opposer, mais, comme je sais que des expériences sur les animaux vivants sont indispensables quand on veut trouver de nouvelles méthodes opératoires ou thérapeutiques, susceptibles d'être appliquées à l'homme, je n'éprouve aucune difficulté à faire taire un moment ma pitié.

Si l'on m'accusait, dans ce cas, de sacrifier mes sentiments, alors qu'ailleurs je cherche à les sauvegarder à tout prix, je répondrais que, dans le premier cas, mon sentiment s'est tu automatiquement [1] parce que je lui ai donné une bonne raison et que ce n'était probablement pas arrivé dans les autres occasions.

A part l'attitude altruiste, dont j'ai déjà parlé, il n'y a pas de principes généraux fixes, concernant ma conscience morale, il n'y a que des cas particuliers. Autant j'approuve le raisonnement de Kant lorsqu'il déclare universels les principes de la morale humaine, autant je comprends peu ce philosophe, quand il s'agit de moi.

En effet, c'est dans chaque cas spécial que ma con-

[1] Pour le détail de ce phénomène psychologique, je renvoie à ce que j'en ai dit p. 34, Ire Partie.

science décide. Quoiqu'elle soit guidée par ma raison, cependant elle se prononce d'une façon qui, extérieurement, paraît tout arbitraire, quand il s'agit d'actions concernant les hommes. Par exemple : tantôt ma conscience m'interdira un mensonge, tantôt elle m'y obligera. Elle m'interdira de dissimuler l'oubli d'un objet par l'affirmation que je l'ai perdu, mais elle ne me permettra pas de renseigner exactement ce pauvre phtisique qui m'interrogerait anxieusement au sujet de sa maladie.

Conclusion : Le bien, subjectivement parlant, est aussi ce qui me rend heureux, mais ce bonheur a ici une condition préalable, c'est la satisfaction de mon sentiment absolu du devoir. Ce devoir prononce des arrêts souverains, dans chaque cas particulier, parfois en consultant ma raison et parfois sans lui demander son avis. Quoique leur principe soit analogue, ma morale diffère donc essentiellement de la morale objective.

§ 2. SON APPLICATION, LES DEVOIRS

Avant de les passer en revue, je rappelle encore que le mot devoir a une signification fort différente suivant qu'il me concerne ou que je l'applique à l'humanité en général. Ou plutôt, il a la même signification objective pour l'humanité et pour moi, mais, pour moi-même, il possède en outre un sens très spécial et subjectif. C'est pourquoi, dans chaque série de devoirs, je devrai distinguer ceux qui s'extériorisent par des actes et ceux qui ne s'extériorisent pas, c'est-à-dire ceux qui restent en moi comme états d'âme, comme attitude subjective.

Les premiers relèvent exclusivement de la morale utilitaire et sociale, ils seront définis par la science, je m'y

orienterai au moyen de la méthode expérimentale et avec ma raison. En pratique, ils aboutiront probablement chez moi aux mêmes résultats altruistes que chez les autres hommes, avec cette différence cependant que, pour moi, cet altruisme aura comme principe ma conscience morale, et non plus un simple instinct social.

Les seconds, ceux qui ne s'extériorisent pas, auront aussi ma conscience comme mobile, mais, là, l'utilitarisme ne jouera plus aucun rôle; il n'y aura plus que mon impératif catégorique, sur lequel la science et les méthodes scientifiques seront sans action.

On établit en général trois catégories de devoirs : envers le prochain, envers soi-même et envers Dieu. Quoique cette classification soit très artificielle, je la suivrai parce qu'elle est commode.

a) *Devoirs envers le prochain. — Je commence par ceux qui s'extériorisent en des actes.* Ils doivent être jugés objectivement puisqu'ils s'appliquent au monde objectif. Ce sont les plus nombreux, ceux auxquels on pense dès l'abord, lorsqu'il est question de morale.

J'ai montré que cette morale devait être utilitaire et sociale. Dès lors, mon devoir sera de faire ce qui est utile et avantageux pour ma famille, pour ma patrie, pour l'humanité.

S'il y a des conflits entre ces divers points de vue, il va sans dire que leur ordre de séquence sera probablement aussi l'ordre de leur subordination. Par exemple, quand il y aura conflit entre un devoir humanitaire et un devoir patriotique, ce dernier devra primer.

La raison en est évidente : la lutte pour l'existence entre les groupes ethniques (nations ou races) est indéniable, et il est absurde de combattre les siens. Le

devoir objectif, c'est-à-dire l'intérêt bien entendu de tout homme, — le mien aussi, — est de contribuer au triomphe de l'humanité sur le reste de la nature et, dans l'humanité, on doit tendre à la suprématie matérielle, intellectuelle, morale, de sa propre race et de sa patrie sur les autres races et sur les autres patries.

Je n'irai pas jusqu'à dire que tous les moyens soient bons, parce qu'il en est dont l'efficacité immédiate est compensée par de terribles déceptions ultérieures. Telles sont l'injustice et l'oppression. Toutefois, je concède volontiers que, si je les désapprouve, *socialement parlant*, ce n'est pas au nom d'une morale supérieure mais uniquement parce que je ne crois pas à leur succès définitif.

On m'objectera certains actes, regardés comme particulièrement héroïques, où il semble qu'un homme ait sacrifié sa famille à sa patrie. En y regardant de près, on verra peut-être qu'il n'en est rien. En se dévouant pour sa patrie, Winkelried savait fort bien que l'on prendrait soin de sa femme et de ses enfants ; ses paroles avant de mourir en font foi et rendent son acte d'autant plus admirable. De plus, l'intérêt de sa famille se confondait avec celui de la patrie, en ce sens que toutes deux eussent souffert de l'oppression étrangère.

On pourrait m'objecter encore l'esprit de parti et montrer qu'il sème la ruine s'il n'est pas subordonné au sentiment patriotique. Or, je tiens à faire remarquer que le parti n'est pas un groupe ethnique, comme la famille, la patrie ou la race. C'est une coalition d'individus, laquelle se justifie seulement quand elle contribue au bonheur et à l'utilité du groupe auquel elle appartient.

Un parti qui s'est emparé du pouvoir peut avoir en

vue son propre intérêt si cet intérêt est, ou veut être, conforme à celui de la communauté. Mais s'il poursuit un intérêt opposé à celui de la patrie, il sera un parti d'oppression ou de trahison. Par conséquent, le dévouement à un parti ne saurait se justifier dans tous les cas ni sans restriction.

Ma morale objective est donc utilitaire. Ce qui est utile aux hommes est bon. Et l'utilité sera déterminée par la science expérimentale.

C'est du reste ce que l'on peut induire des faits.

N'est-ce pas au nom d'une hygiène bien entendue, qu'on isole les malades, qu'on assainit les villes ? De tous côtés les chemins de fer et les tramways sillonnent la contrée pour transporter plus vite et plus confortablement les voyageurs d'un point à un autre. Partout les questions économiques ont passé au premier plan et, par des concessions douanières ou par des indemnités pécuniaires, on compense facilement la perte d'un territoire.

On ne fait plus la guerre pour une affaire d'amour-propre, mais on la ferait pour obtenir des débouchés commerciaux. Seuls, les hommes de science, sont arrivés à obtenir des *consensus* de l'ensemble des nations. Pour combattre le choléra ou la peste, on a accepté des quarantaines qu'on eût considérées autrefois comme attentatoires au droit des gens. Les gouvernements qui les ont instituées, l'ont fait uniquement sur la foi des médecins, afin d'éviter à leur peuple des souffrances et des deuils prématurés.

Quand il s'agit d'utilité publique, on fait fléchir toutes les règles du droit et de la justice dite idéale.

En somme, n'est-ce pas normal ?

Puisque les sociétés humaines sont en concurrence sur un globe limité, ce seront, parmi les mieux armées pour la lutte, celles qui auront le mieux compris et le mieux soutenu leurs intérêts, qui subsisteront. Les autres sont appelées à disparaître, c'est même déjà chose faite pour plusieurs d'entre elles. Où sont les Tasmaniens faibles et bornés ? Où seront bientôt les Papous d'Australie, qui épuisent leurs forces en des combats meurtriers entre peuplades voisines et chez lesquels les vieillards accaparent toutes les femmes de la tribu ? Incapables de s'assimiler à notre civilisation, ils seront bientôt décimés.

Mieux inspirés, les Malais — et, parmi eux, surtout les Javanais — ont assuré l'avenir de leur race par la symbiose avec les plus forts, c'est-à-dire les Européens. Ils constituent pour ces derniers, une main-d'œuvre à bon marché, soumise et de qualité supérieure ; aussi, dores et déjà, les effets de la protection se font sentir et ces indigènes pullulent dans ces îles pour le plus grand profit de leurs maîtres.

D'autres, encore plus forts, les Jaunes, ont accepté directement la lutte et tous ceux qui connaissent leur civilisation savent qu'un jour viendra où le Blanc devra refouler le Jaune, ou bien être dominé par lui.

Que deviennent, dans ces cas, les considérations de sentiment ? On s'en sert parfois, on les inscrit sur un drapeau, mais, si l'on y regarde de près, elles ne comptent pour rien dans les décisions graves que les meneurs de peuples sont appelés à prendre.

Lorsque je conclus à une morale utilitaire pour les hommes, je suis d'accord avec mon temps, je ne me fais pas l'effet d'être un anachronisme au milieu de la civilisation moderne.

L'utilitarisme sera donc aussi mon guide dans mes rapports avec le monde objectif. Je m'efforcerai avant tout d'être utile aux autres hommes.

Cela m'amène à parler des devoirs qui ne s'extériorisent pas. Ai-je véritablement envers mon prochain des devoirs qui ne s'extériorisent pas d'une manière directe par des actes, c'est-à-dire des devoirs qui soient subjectifs ?

Il est paradoxal, en effet, de parler de devoir subjectif à l'égard d'un prochain qui est objectif. Dès l'instant où je rentre en moi-même, je dois douter de la réalité du monde extérieur ; comment donc aurais-je un devoir envers un prochain qui est peut-être une illusion ?

Formulée ainsi, la question me semble mal posée. Mon prochain n'est pas, à proprement parler, inexistant. On se rappelle que j'ai statué le monde objectif ; mieux que cela, j'ai dû reconnaître qu'il éveillait en moi des sentiments subjectifs [1] ; par conséquent, il ne faut pas s'étonner si ce prochain objectif éveille ma conscience morale subjective.

Il n'y a donc là qu'une apparence de paradoxe et, en pratique, ma conscience morale m'oblige à une attitude foncièrement bienveillante pour les hommes. C'est cette attitude qui a provoqué en moi le désir d'être utile à autrui, désir mentionné ci-dessus Mais cette attitude ne se limité pas à des extériorisations, car, si j'ai accompli d'une façon parfaite et sans en négliger aucun

---

[1] S'il s'agissait de convaincre un idéaliste, je rappellerais que, sans même recourir à l'hypothèse du monde objectif, il est clair que déjà mes sensations peuvent éveiller chez moi certains sentiments, or mon prochain est pour moi, avant toute chose, un ensemble de sensations.

tous mes devoirs matériels, immédiats envers le prochain, ma conscience n'est pas encore satisfaite ; elle m'ordonne la bonne volonté intérieure pour l'humanité tout entière. Le « tu aimeras ton prochain comme toi-même » a toujours trouvé de l'écho dans mon cœur.

Je me suis souvent heurté à l'indifférence ou parfois à une hostilité sourde. Il y a des hommes qui ne pardonnent pas les bienfaits ! Néanmoins, je puis me rendre le témoignage que j'ai cherché à gagner l'affection de ceux avec lesquels je me suis trouvé en contact. Je n'y ai renoncé qu'en présence de l'impossibilité où j'étais de modifier un cerveau haineux.

Ce devoir subjectif à l'égard de l'humanité, cette attitude intime est non seulement obligatoire pour moi, mais elle est, au fond, la seule qui soit conséquente, étant donné mon système. Que signifient la haine, la rancune, l'envie ou la jalousie envers des êtres qui sont des mannequins, c'est-à-dire des mécanismes parfaitement déterminés ? De tels sentiments sont absurdes quand on a affaire à des irresponsables. Tout au plus pourrai-je plaindre les hommes, lorsque je les verrai inéluctablement entraînés par leurs mauvais penchants vers la souffrance ou la ruine.

On peut formuler une deuxième objection au devoir envers le prochain, tel du moins que je conçois ce devoir, et je désire y répondre ici. Elle est analogue à la précédente, quoiqu'elle en diffère un peu cependant. Je l'exprimerai de la façon suivante :

On a vu que ma conscience morale subjective pouvait me donner des ordres concernant les autres hommes faisant partie du monde objectif ; mais comment puis-je me sentir obligé de soulager une douleur ou de procurer

un plaisir à mon prochain, si ce dernier n'a pas des sentiments analogues ? Poser cette question, n'est-ce pas reconnaître du même coup que mes sentiments subjectifs, douloureux et agréables, sont synonymes de la douleur ou du plaisir d'un être humain objectif ?

Je pourrais répondre que j'obéis à ma conscience, sans discuter ses injonctions, mais, dans le monde objectif, j'ai dit que je voulais raisonner mon devoir ; je vais donc essayer de le faire.

Qu'est-ce que le bien et l'agréable pour un mécanisme ? C'est son bon fonctionnement et celui-ci est réalisé, lorsque l'organisme est placé dans les conditions les plus favorables pour cela. Tout ce qui est déprimant abaisse la tension artérielle, entrave le jeu des organes et celui du cerveau, diminue en un mot le « *rendement de la machine* » et doit être écarté.

Par contre, une bonne nourriture, accompagnée d'un état psychique favorable, (produit lui-même par un milieu agréable et par une éducation et une instruction appropriées) tendent à donner à la machine son maximum de force.

Je parle ici de conditions psychiques parce que l'homme, — même l'homme matériel, objectif, tel que je le conçois, — ne vit pas de pain seulement. Son organisme comprend un cerveau qui, lui aussi, réclame sa part de nourriture sinon spirituelle, du moins intellectuelle.

Par conséquent, du moment que j'ai admis l'existence réelle des hommes, fussent-ils des machines, je sens le devoir de contribuer à leur bon fonctionnement. Or, comment ai-je connaissance que tout va bien à cet égard ? Par le moyen des réactions produites, et que

j'appelle douleur, ou plaisir, ou émotions, car il existe une douleur, un plaisir, des émotions, scientifiquement définis et très différents des miens comme on peut le concevoir.

Je puis fort bien m'appliquer au bonheur de l'humanité sans croire que ce bonheur (= ensemble de réactions) soit équivalent du mien (= sentiment *a priori* faisant partie de ma personnalité).

Si l'on me demandait maintenant, objectivement, comment je me sens obligé de contribuer au bon fonctionnement de l'humanité-machine, je répondrais que c'est une affaire de logique, pour ainsi dire. Etant donné que j'ai accepté l'existence d'un mécanisme, et que je connais le moyen de m'en servir, il me paraîtrait condamnable de le mal employer et de le détériorer. Bien plus, si, à l'aide de ma liberté, il m'est possible d'intervenir dans la séquence déterminée des phénomènes, pour y créer des conditions favorables au bon rendement de la machine, je me sentirai obligé à une telle intervention et je trouverai cela raisonnable.

Mais, me dira-t-on, confessez alors que vous êtes incapable d'une action héroïque car on ne se sacrifie pas pour des objets !

Là encore, je répondrai : Erreur ! des objets inanimés ont souvent provoqué des actes d'héroïsme. Le soldat ne sacrifie-t-il pas sa vie pour défendre son drapeau et combien de fois, dans des incendies, des sauveteurs ne se sont-ils pas exposés à la mort pour arracher aux flammes les livres de compte d'une maison de commerce. Rappellerai-je aussi ce que certains naturalistes ont enduré pour conserver leurs collections !

En résumé, je puis donc dire que je me sens obligé à

une attitude de bonne volonté envers mon prochain et cette attitude se traduira par des actes destinés à lui être utile, au point de vue matériel.

b) *Devoirs envers moi-même.* — Après avoir reconnu que mon but est la recherche du bonheur, il semble que mes devoirs envers moi-même ne méritent plus guère le nom de devoirs. Pour les accomplir, on pourrait croire qu'il suffise de satisfaire à mes besoins et à mes instincts. Tel n'est pas le cas pourtant, car mon bonheur n'est pas seulement matériel et objectif, comme celui de l'humanité, il est d'une espèce fort supérieure et beaucoup plus rare. Il implique aussi l'épanouissement d'un sentiment intime très complexe, présentant des éléments moraux, esthétiques et intellectuels, il comprend enfin la tranquillité d'une conscience morale qui ne supporte pas d'être contrariée, sous peine de produire un malaise incompatible avec l'état de bonheur cherché.

1° Dans le domaine objectif, la poursuite de ce qui m'est agréable, ne me conduira pas forcément à une morale terre à terre et simpliste. Car la satisfaction directe d'un instinct n'est pas toujours productrice de bonheur et la recherche du plaisir n'est pas chose tellement aisée. Cette recherche demande de la réflexion, il faut prévoir l'avenir, souvent même il faut lutter afin d'éprouver un plaisir. Réfléchir à ces choses c'est trouver que la poursuite du bonheur et même, simplement, le désir d'éviter une souffrance future obligent parfois à de très grands efforts immédiats.

Surpris un jour par la crue subite d'un grand torrent dont je suivais le lit, et acculé à la lisière d'une de ces forêts tropicales dont l'enchevêtrement est tel qu'il donne l'impression d'une muraille infranchissable, je me trou-

vais dans l'alternative suivante : Ou bien attendre, sous la pluie, jusqu'au lendemain et laisser aux eaux le temps de s'écouler, ce qui était alors la quasi certitude d'une fièvre maligne; ou bien rejoindre le campement, en coupant ma route avec un sabre d'abattis, au milieu des ronces, des lianes, des buissons et des arbres, en soulevant des essaims de mouches et en troublant les amphibiens répugnants ou les reptiles dangereux qui habitent le bord des cours d'eau. Inutile de dire que je choisis la seconde alternative et que je préférai deux ou trois heures d'un travail écrasant à la probabilité de souffrances qui auraient pu durer de longues années.

J'en conclus que j'ai des devoirs envers moi-même.

Comme dans le paragraphe précédent, je distinguerai parmi eux, d'une part, les devoirs se rapportant à mon corps, se traduisant par des actes et relevant du monde objectif, et, d'autre part, les devoirs subjectifs concernant seulement ma personnalité consciente.

Les devoirs envers mon corps, quoiqu'ils nécessitent de l'énergie et de la réflexion, ne se heurtent pourtant pas à de grandes difficultés et le but conscient de la recherche du bonheur, est certainement un encouragement efficace.

Je ne faillirai à ces devoirs que par négligence ou pour n'avoir pas compris les conséquences de telle de mes actions. Dans les deux cas, les désagréments et les douleurs qui en seront la conséquence viendront corroborer mes remords ou mes regrets, comme on voudra les appeler. Si je cède à la gourmandise du moment, j'aurai une indigestion ; si je me laisse aller à l'inaction, je serai affecté des maladies propres aux oisifs. Péché devient

donc ici synonyme d'ignorance, de stupidité ou d'un manque maladif de volonté.

Cette poursuite du bonheur a une conséquence que certains blâmeront peut-être mais que je considère, au contraire, comme une supériorité de ma morale. La voici : lorsque j'exerce mon activité dans le monde objectif, si je ne contreviens en rien à mes devoirs envers le prochain (1) et si je ne mets pas en danger ma paix ou mon bonheur à venir, j'ai non seulement le droit, mais encore le devoir, de procurer à mon corps tout le plaisir et toutes les sensations agréables possibles. L'ascétisme, qui recherche la souffrance pour la souffrance, me paraît être un non-sens et une mauvaise action (2).

2° Quant aux devoirs que j'ai envers ma personnalité consciente et qui ne se traduisent pas par des actes, ils se réduisent à un seul. Celui-ci est très difficile à exposer, comme tout ce qui est subjectif; pour l'expliquer plus clairement, on me permettra une réminiscence.

Je me rappelle avoir lu *La cloche engloutie* de Gerhart Hauptmam. De cette pièce fort intéressante quoique un peu obscure, on peut conclure que le pardon eût été accordé au héros, qui a commis tous les péchés imagi-

---

(1) Si j'y contrevenais, ma conscience me le reprocherait et je ne pourrais pas être heureux.

(2) Objectivement, quelle raison aurais-je, après tout, de ne pas donner à mes activités toute leur extension et de ne pas satisfaire à tous mes instincts, pour autant qu'ils ne portent pas préjudice à autrui, ni à mon corps matériel ?

Subjectivement, puisque le Créateur, auquel je veux croire, a doué ma personnalité du sentiment de plaisir, pourquoi ne rechercherais-je pas ce plaisir partout où il ne heurte pas ma conscience ?

nables, s'il était resté fidèle à lui-même et s'il n'avait pas désespéré [1].

Cette manière de voir fera peut-être comprendre mon sentiment auquel elle correspond assez bien. Désespérer, abandonner la maîtrise de soi-même, se laisser aller à être le jouet de son imagination, ne plus réagir d'une manière volontaire, abdiquer,... cela a pu m'arriver en certains moments sombres de l'existence mais cela ne doit pas être. C'est le vrai, le seul péché contre moi-même, à ce qu'il me semble. Après ces périodes d'ébranlement moral, toujours un remords vint réveiller mon âme et m'exciter à reprendre en main la direction de ma pensée flottante.

Je dois garder la maîtrise de moi. Tel est le devoir que j'ai envers ma personnalité, et ce devoir est dans ma pensée, il n'a rien d'extérieur.

c) *Devoirs envers Dieu.* — 1° *Devoirs subjectifs.* J'intervertis ici les rôles; je parlerai en premier lieu des devoirs qui ne nécessitent pas une extériorisation et qui sont purement subjectifs. Ce sont les seuls que je puisse concevoir et admettre envers Dieu.

Ils se réduisent à un : la prière. En effet, pour moi, la prière se produit dans le for intérieur. Elle est affaire entre Dieu et moi, ou plutôt, — puisque Dieu habite en

---

[1] Après tous ses forfaits Henri dit au curé : « Je suis Moi « et je sais ce que je veux et ce que je peux. Maintes fois j'ai « démoli des moules de cloches et peut-être lèverai-je un jour « mon marteau pour démolir une cloche que la foule a com- « posée d'orgueil, de méchanceté, d'envie et de tout ce qui est « mauvais. » Mais, après son désespoir, la sorcière dit à ce même Henri : « Tu mourras. Quand, comme toi, on s'est « envolé vers la lumière et qu'on est retombé, il faut qu'on « soit écrasé. »

moi, — elle est un phénomène qui ne sort pas de ma personnalité et dont je n'ai à rendre compte à personne.

Je crois bien que seules l'adoration et l'action de grâce sont justifiables, mais quelles raisons aurais-je de supprimer d'autres formes d'invocation si mon sentiment les réclame ? En tout cas, le domaine subjectif entier est accessible à la prière et, dans le monde objectif, lorsque certains phénomènes éveillent en mon âme des sentiments puissants, je ne vois pas pourquoi je me priverais de les présenter à Dieu, si cela me procure un soutien moral.

Par exemple : Je sais bien que, scientifiquement, rien ne peut arrêter les progrès de telle maladie, que la mort va coucher dans la tombe un être aimé, et qu'il serait absurde de demander un renversement des lois de l'univers. Mais cette affection qui est en moi subjective, et qui ignore l'univers, qui s'adresse non pas à un être, mais à un reflet habitant au-dedans de moi, elle m'est sacrée et je n'ai aucune raison de ne pas la porter devant celui que j'appelle Dieu puisque j'en tire un soulagement à ma douleur et une espérance.

2° *Devoirs objectifs.* Quoique je ne les considère pas comme des devoirs envers Dieu, je dois cependant parler maintenant des cérémonies religieuses et de tout ce qui s'y rapporte parce que c'est ici le lieu où, généralement, on traite de ce sujet.

Ces phénomènes sont extérieurs à moi et ont été étudiés à la lumière de l'histoire des religions. La raison d'être que leur prêtait la superstition, à savoir la possibilité de communiquer avec des êtres surnaturels, et de se concilier leur faveur, s'est effondrée pour le savant.

Il en est resté, cependant, une tradition respectable et

un symbolisme fécond en enseignements. Aussi serait-ce une erreur bien fâcheuse de mépriser les rites parce qu'ils sont incompatibles avec l'esprit moderne. Souvent la subtile intelligence de génies religieux perdus dans les brumes d'un lointain passé a deviné des vérités profondes et les a conservées en les voilant de symboles et en les incorporant au cérémonial des cultes.

Loin de moi donc, la pensée de jeter le discrédit sur les assemblées et cérémonies religieuses.

Objectivement il me paraît avantageux que les lieux de culte soient fréquentés parce que le symbolisme garde longtemps son secret et qu'une seule inspection ne saurait suffire à sa compréhension. En outre, l'ambiance créée par la réunion d'hommes religieux, surtout lorsque leur religion est spiritualiste comme le christianisme, doit forcément exercer une influence salutaire sur la mentalité générale de ceux qui se réunissent.

En revanche, si je me pose la question à moi-même, et si je me demande pourquoi je vais au temple, je dois loyalement constater que la raison sus-indiquée, c'est-à-dire l'intérêt inspiré par les symboles, n'est pas seul en jeu.

Dans notre état social actuel et avec les idées courantes relatives à la liberté de conscience, je ne fais ni bien ni mal à tel ou tel de mes semblables en fréquentant, ou non, un temple. Par conséquent, moralement parlant, je n'ai à consulter à ce sujet que mon sentiment personnel et le degré de bonheur que je puis en retirer.

Or, il est incontestable que j'éprouve une jouissance intime en assistant à un culte solennel. C'est pour cela que j'y assiste. Je vais au temple ou à l'église parce que cela me fait plaisir.

D'aucuns pourraient penser que, si j'y allais par devoir, avec l'idée de « témoigner ma déférence à Dieu », ce serait plus méritoire ! Pour moi, je ne le crois point, parce que mon Dieu est beaucoup au-dessus de cela. Lors donc que je participe à une cérémonie religieuse extérieure, je ne prétends trouver en elle que la satisfaction directe qu'elle me procure et non pas une sorte d'effluve surnaturelle.

On tentera de me retourner le raisonnement scientifique pour me l'appliquer et l'on va me dire que cette satisfaction ressentie par moi est une illusion, une suggestion, subie d'autant plus fortement qu'elle s'exerce au milieu d'une foule. Mais on sait que cette argumentation ne peut pas m'atteindre, attendu que mon sentiment subjectif échappe, pour moi, à toute explication. Je continuerai donc à aller aux offices du culte pour y éprouver à nouveau le réconfort et la paix que j'y ai déjà rencontrés en d'autres occasions.

§ 3. LE PROBLÈME DE LA SOUFFRANCE

Je n'aurais pas épuisé le sujet de la morale, si je ne donnais pas mon opinion sur l'angoissante question de la souffrance.

Je ne parlerai pas ici de la souffrance d'autrui, parce que j'ai déjà exposé mon sentiment à cet égard quand j'ai reconnu mon devoir de contribuer au bonheur de l'humanité. Ainsi que le montre si clairement M. le professeur Fulliquet [1], la souffrance, chez les hommes, me paraît aussi résulter d'un mauvais fonctionnement de la machine humaine, de même que le bonheur me semble

[1] FULLIQUET. *Le problème de la souffrance* in Mémoires publiés à l'occasion du Jubilé de l'Université de Genève, Genève 1909, p. 15-23.

être synonyme de fonctionnement normal de cette machine. De là provient la grande valeur éducative de la douleur; c'est un merveilleux régulateur. Dans une certaine mesure, une interprétation analogue pourrait s'appliquer aussi à mon être physique mais, dans ce cas, la valeur éducative ne serait pas aussi évidente. En revanche, ma propre souffrance, en particulier ma souffrance morale a un caractère tout différent; il convient donc de l'analyser ici.

Je connais deux sortes de souffrances, la souffrance du corps, d'origine matérielle et la souffrance de l'âme, d'origine morale.

a) *La souffrance de l'âme* est de beaucoup la principale, elle est due à deux causes.

1° La souffrance peut provenir en moi de mon prochain. C'est celle que j'éprouve par sympathie pour l'humanité. Or cela n'est pas une souffrance, à proprement parler. Je vais tâcher d'en fournir la preuve:

Je pourrais dire que cette souffrance résulte d'une erreur, ma personnalité subjective étant incapable d'éprouver une sympathie réelle pour des êtres à l'existence desquels elle n'est pas tenue de croire. Mais on a vu au paragraphe précédent que cet argument ne me suffit pas. Je vais donc m'interroger minutieusement: est-ce moi qui souffre et que je prends en pitié, sous le nom de sympathie, ou bien est-ce réellement mon prochain malheureux que je plains?

Si c'est moi, c'est de l'égoïsme déguisé (1) et je suis absurde de me forger une douleur imaginaire.

(1) On connaît la spirituelle boutade d'Alph. Karr: Le mendiant ne te doit aucune reconnaissance, si tu lui as donné des souliers; tu l'as fait par égoïsme parce que *tu avais froid à ses pieds*.

Est-ce mon prochain, au contraire? Alors ce n'est pas moi qui souffre directement et ma sympathie a pour but, conscient ou inconscient, d'alléger le malheur d'autrui; car il est certain que la sympathie l'allège, j'en fais souvent l'expérience. A ce compte-là, je ne peux pas prétendre que ce soit réellement une souffrance pour moi, c'est bien plutôt un privilège. Si je me refusais à exercer cet altruisme, alors j'éprouverais une véritable douleur, c'est-à-dire un remords.

2° La souffrance peut provenir en moi de moi-même. Elle consiste à faire le mal (1). Or j'ai montré que cela est possible seulement si je ne tiens pas compte des injonctions de ma conscience, si j'agis par méchanceté, ou par le fait de cette atonie morale particulière, décrite dans un paragraphe précédent. Dans tous ces cas, il est évident que la souffrance est la conséquence directe du mal que j'ai fait; c'est en réalité du remords, je l'ai donc bien méritée et je dois l'accepter. Car je pouvais l'éviter et mes efforts devront tendre à prévenir le retour de semblables choses, puisque je me sens libre et responsable de mes actes.

Par conséquent, la souffrance morale doit m'apparaître comme transitoire et, lorsque je parviendrai au souverain bien, elle ne pourra plus exister.

b) *La souffrance du corps.* — Reste ma douleur physique, celle que je ressens dans mon corps objectif, celle qui résulte de l'hyperexcitation de certains de mes nerfs.

Pour moi, je me refuse à appeler cela de la souffrance, elle n'est qu'une douleur que je puis mépriser. C'est un

(1) C'est la théorie déjà exposée par M. le prof. Fulliquet qui montre à ce sujet que la *mind-cure* et l'action de la *science chrétienne* pourraient bien avoir là une base rationnelle.

accident qui est généralement passager quand il est très aigu et qui ne me semble pas mériter qu'on échafaude une théorie pour l'expliquer.

Quelques-uns, peut-être, trouveront que j'en parle à la légère; ils penseront que, si je méprise cette souffrance-là, c'est que je ne la connais pas. Je tiens à leur répondre que c'est plutôt le contraire qui est vrai. J'ai passé par différentes maladies, et je n'ignore, ni les maux de dents, ni les maux de tête, j'ai ressenti même, à plusieurs reprises, des douleurs néphrétiques, que les médecins affirment être les plus intenses que l'homme puisse supporter.

C'est donc par expérience que je dis : La douleur physique est un détail et un détail de peu d'importance, pour qui ne s'abandonne pas à ses impressions et garde la maîtrise de soi. C'est si vrai que, dans le but de sauvegarder sa santé, on s'expose parfois volontairement à une douleur physique intense.

Je connais un homme qui, s'étant blessé un jour avec un coutelas, au moyen duquel il dépeçait un animal déjà en partie décomposé, et connaissant les suites d'un empoisonnement du sang, se cautérisa lui-même en appliquant à plusieurs reprises sur la plaie un morceau de fer rougi au feu. Après chaque application, il enlevait avec son couteau les chairs calcinées à la surface de la partie lésée.

Cet homme n'était pourtant pas un être insensible, car il faillit, par deux fois, s'évanouir quand, sous la pression de sa main, il sentit le fer s'enfoncer en grésillant dans les chairs et l'odeur de corne brûlée lui monter aux narines ; et même à la suite de l'opération ses vêtements étaient tout mouillés de sueur.

Cependant, je crois que tout individu raisonnable en aurait fait autant, s'il eût été placé dans les mêmes conditions, c'est-à-dire loin de tout secours et dans un pays où le climat rend souvent fatales les maladies.

Non, la douleur physique n'est pas une vraie souffrance, mais elle peut lui donner naissance, sous forme de malheur moral et nous retombons alors dans les cas examinés ci-dessus. Par exemple: une maladie, un accident, peuvent provoquer une infirmité. On se dit bientôt : ce n'est pas juste et l'on voudrait maudire le jour de sa naissance. Or, il est absurde de récriminer, *c'est mal !* Eh bien ! c'est ce mal et non pas l'infirmité par elle-même qui constitue la souffrance. On s'en convaincra, pour peu qu'on y réfléchisse. Si l'on ne se révolte pas, si l'on accepte son sort avec patience, il en résultera peut-être un bien, et cette infirmité pourra devenir un élément de sérénité et de bonheur. Les partisans de la « *science chrétienne* » (christian science) l'ont compris et on peut affirmer hardiment que c'est là le secret de leurs succès si grands.

c) *Conclusion* : La souffrance ne me paraît pas être ce que l'on en pense généralement. Ou bien elle est morale, et elle est alors synonyme de remords ; elle est donc condamnable et transitoire. Ou bien elle est physique, et c'est un détail peu important, momentané.

Il me semble superflu, par conséquent, d'avoir une théorie de la douleur. Pour moi, le problème de la souffrance n'existe pas, il n'y a que celui du mal, lequel est un problème moral résolu par l'impératif catégorique absolu, subjectif et *a priori*.

Chapitre V

L'Art

§ 1. **Son fondement.** Fondement objectif : *L'observation, les règles et les canons. L'art vise à procurer du plaisir à l'humanité.* — Fondement subjectif : *Il n'y a plus de règles objectives et il y a un seul but : mon plaisir.*

§ 2. **Application.** *Objectivement, l'artiste doit procurer du plaisir sans contrevenir à la morale (c'est-à-dire à l'utilité) sociale. — Subjectivement, je puis dire que je prends mon plaisir artistique où je le trouve, avec la seule restriction de ma conscience morale.*

§ 3. **La critique artistique.** *Les critiques confondent souvent l'objectif avec le subjectif et il en résulte des erreurs et des difficultés sans nombre. Cela n'est plus possible avec mon système.*

---

§ 1. SON FONDEMENT

L'esthétique, qui est avec la morale un des principes directeurs de l'activité humaine, comprend, comme elle aussi, une partie objective où les méthodes scientifiques sont applicables et une partie subjective qui échappe au domaine de la science.

a) *L'élément objectif* est très important. C'est un ensemble de règles, que personne ne conteste, et qui ont été d'abord déduites empiriquement et, ensuite, expérimentalement contrôlées. Tout le monde reconnaîtra leur caractère objectif et même scientifique. On sait, par exemple, que l'association de certains sons est agréable pour l'oreille tandis que d'autres sont choquants lorsqu'on les réunit. Pour produire le maximum d'effet dramatique, on admet qu'il faut une gradation du dia-

logue et une certaine soudaineté dans l'action. Dans les arts graphiques, les lois de la perspective et d'une association judicieuse des couleurs doivent être respectées. Les « canons », enfin, dont on se sert aujourd'hui, ont été établis d'après une méthode rigoureusement scientifique, par des observations nombreuses dont on a pris la moyenne.

Les physiciens qui ont étudié les dissonances et les assonances, les couleurs complémentaires et la perspective, pourront nous donner une explication rationelle de la nécessité de ces règles d'art. Faisons un pas de plus et nous verrons qu'on cherche même à établir scientifiquement la norme du beau en prenant la moyenne des appréciations personnelles d'amateurs d'art les plus nombreux possible. En se basant là-dessus, on a modifié beaucoup de « canons », accentuant ou atténuant telle ou telle partie, parce qu'on a appris, pour l'avoir expérimenté, que les modifications adoptées augmentaient l'impression esthétique laissée par l'ensemble sur le public.

La portion objective des arts est donc sujette à la recherche expérimentale, au même titre que n'importe quel autre phénomène.

On m'objectera qu'avec une pareille esthétique, je suis incapable de rendre compte de ces divergences, si nombreuses qui ont rendu proverbiale l'inutilité des discussions sur les goûts et les couleurs.

Je n'oublie certes pas les différences d'appréciation, mais je les réduis à ce qu'elles sont, c'est-à-dire aux différences individuelles de structure. Pour cela, il me suffit de rappeler qu'il n'y a pas un spécimen humain qui soit organiquement identique à l'autre. Comment

verraient-ils tous exactement la même teinte en regardant le ciel et entendraient-ils le même son quand le tonnerre gronde,... comment leur cerveau donnerait-il une réaction identique à un excitant identique, puisque leurs yeux, leurs oreilles, leur cerveau sont un peu différents les uns des autres ?

Cependant ces organes sont homologues, c'est pourquoi il sera facile d'établir la moyenne dont je parlais tout à l'heure ; elle deviendra une norme pour un temps et pour un groupe ethnique déterminés. Les grands artistes d'une époque seront ceux qui se rapprocheront le plus de cette moyenne, c'est-à-dire qui amèneront, chez le plus grand nombre de leurs semblables, les réactions du plaisir esthétique.

b) *Elément subjectif.* — Je note tout d'abord que plusieurs seraient assez enclins à reconnaître la réalité de cet élément et l'on mettrait volontiers sur son compte les appréciations qui me sont particulières, en les attribuant à la structure spéciale de mon système nerveux. Pour éviter cette interprétation, je dois donc répéter que l'élément subjectif réel ne peut exister que chez moi. Ce que les hommes appellent de ce nom est une illusion résultant de la succession rapide des images ou de la cénesthésie.

Par conséquent, si, en matière esthétique, il y a des divergences parmi les hommes à cause de la diversité de leur cerveau, entre eux et moi, cette divergence devient une hétérogénéité fondamentale que la structure organique ne suffit pas à expliquer.

Si je mets des lunettes colorées, la teinte de tout ce qui m'entoure change ; cela me paraît tout à fait comparable aux différences existant entre les hommes et provenant

des organes. Mais, quand j'envisage le plaisir ou le déplaisir que me procure une œuvre d'art, alors je n'ai plus rien de commun avec le reste de l'humanité soumise aux lois de l'esthétique et des moyennes, alors il n'y a plus pour moi de norme artistique, de règle ni de canon. Je ne puis comparer cette hétérogénéité qu'à celle existant entre un sourd qui se rend compte de la vibration des cordes d'un piano en y appuyant la main pendant l'exécution d'un morceau et le plaisir d'un amateur de bonne musique doué d'une ouïe intacte.

Quoique j'aie bien l'intuition qu'il me soit théoriquement impossible d'exprimer cela pour autrui, je voudrais pourtant tâcher de faire comprendre quelque peu ma parfaite indépendance subjective et sa légitimité.

Qu'est donc pour moi une œuvre d'art, ou un objet de beauté ? C'est, d'une part, une chose que je perçois, qui est par conséquent objective, matière à étude scientifique et dont je peux analyser les sons ou les couleurs ; mais, d'autre part, c'est aussi un sentiment subjectif lequel est concomittant. Est-il réveillé par l'objet ?,,, Peut-être, je ne sais, peu m'importe. Que sais-je même de la réalité de cet objet ? Une seule chose est certaine, au point de vue subjectif, c'est le plaisir que j'éprouve et que je m'efforcerai de renouveler [1].

On aura beau m'expliquer que c'est à cause de l'alliage harmonieux de deux couleurs complémentaires que mon regard se délecte à la contemplation d'une tapisserie, je resterai sceptique et je préférerai toujours un mauvais tableau qui me fera plaisir à une toile de maître qui me

[1] Cependant mes tentatives seront vaines probablement, parce que, chez moi, aucune émotion artistique n'est tout à fait semblable à une autre.

laissera froid. De même, je serai beaucoup plus porté à attribuer la jouissance éprouvée, lors d'un concert, à la bonne disposition de mon esprit, qu'à la maîtrise de l'orchestre qui a joué avec un ensemble surprenant.

Il y a souvent parallélisme entre ces faits extérieurs et mon sentiment subjectif, cela est vrai ; *mais, ce parallélisme fait si souvent défaut*, que je me défendrai d'en tirer des conclusions.

C'est surtout dans le domaine artistique que mon plaisir est capricieux. Il constituera donc pour moi une raison de plus de me méfier des règles objectives.

Tel de mes lecteurs envisagera mon cas comme pathologique. Au risque de m'exposer à être taxé d'anormal, je vais cependant exposer ma façon de sentir à cet égard.

En matière de musique, je suis un Béotien, cependant il m'est arrivé d'éprouver une joie intense et presque surhumaine, à l'audition de tel morceau de maître. En revanche, la même mélodie jouée par la même personne, dans une autre circonstance, alors que j'étais dans une disposition d'esprit différente, ne m'a procuré aucune jouissance ; je ressentais plutôt de l'ennui ; c'était au point que je ne reconnaissais pas cette mélodie. Pourtant, autour de moi, des assistants appréciaient la musique et me firent constater que c'était la même qu'autrefois. Je m'efforçai alors de retrouver les impressions passées, mais je ne le pus jamais.

Le plaisir que je ressens n'est jamais directement proportionnel à l'excellence de la musique ou de son exécution, il dépend de mes dispositions intérieures.

Un coin de nature m'enchante, une vue m'émeut si profondément que j'en ai eu parfois les larmes aux yeux. Eh bien, je suis revenu au même lieu, sans pouvoir

éprouver un sentiment identique. Tout était changé pour moi.

Chose curieuse, les productions de la peinture, de la sculpture et du dessin, surtout celles qui représentent la figure humaine, sont les plus aptes à réveiller en moi un plaisir répété et semblable à lui-même, tandis que la musique garde l'influence la plus capricieuse.

La littérature occupe une place intermédiaire, due probablement au fait que je suis sensible d'une manière différente à l'action dramatique et à l'harmonie des mots. L'action m'empoigne et je la *vis*, pour ainsi dire, comme j'arrive à *vivre* un tableau, mais de beaux vers me bercent, quand bien même ils n'auraient pas de sens très précis. Dans ce dernier cas, l'impression est presqu'aussi variable que celle de la musique.

J'ai lu très rapidement *Cyrano de Bergerac*, de Rostand, parce que cette histoire m'intéressait ; puis j'ai relu certains fragments, en me les répétant à haute voix lorsqu'ils me plaisaient. Plus tard j'ai repris la pièce à nouveau et l'intérêt pour l'action dramatique fut analogue parce que je l'avais un peu oubliée ; mais, en me reportant aux passages qui m'avaient charmé autrefois par leur grâce, plusieurs d'entre eux me parurent fades et je me suis demandé : comment ai-je pu m'enthousiasmer pour cela ? D'autres fragments, en revanche, qui m'avaient laissé indifférent me procurèrent un grand plaisir.

Il est donc bien clair que mon sens esthétique subjectif, comme ma conscience morale particulière, échappe a toute règle et que, pour les œuvres d'art comme pour les devoirs, si je juge subjectivement je juge chaque cas isolément et pour lui-même. Je ne puis en tirer aucune conclusion générale et, inversement, les lois

générales de l'esthétique, applicables à autrui, ne correspondent chez moi à aucune réalité. Ma notion du beau et du bien a une signification différente de celle qui est fixée objectivement et, si je puis ainsi dire, scientifiquement, pour les autres hommes.

J'ai parlé jusqu'ici de l'impression d'art au point de vue subjectif. Que dire de la production artistique ? Peu de chose, car je n'ai pas le tempérament d'un artiste ; je ne suis ni peintre, ni musicien, ni poëte. Pourtant, il m'est arrivé une ou deux fois d'avoir fait des travaux littéraires ; c'est seulement sur ces cas bien rares que je puis me baser. Or, en chacune de ces occasions, ce que j'ai écrit l'a été sous l'empire d'un sentiment très violent, d'une émotion profonde, sans penser en aucune manière à faire connaître ce que j'écrivais ; dans un cas même, j'écrivis malgré ma ferme intention de ne communiquer à personne ce qui venait sous ma plume.

Pourquoi ai-je écrit ? Il me serait bien difficile de le dire. Je crois cependant que ce fut, à chaque reprise, un dérivatif, une sorte de soupape de sûreté, destinée à atténuer un sentiment qui m'étouffait. On dit que c'est la seule manière de faire de l'art vrai ; mais, alors, je ne pourrais pas concevoir qu'il y ait des artistes professionnels parce qu'il me semble impossible de supporter longtemps un état d'âme pareil.

Je résumerai ce qui précède en disant : 1° Il n'y a pas de parallélisme entre le fait objectif et l'impression esthétique subjective que j'en reçois. 2° Mon sentiment de plaisir ou de déplaisir esthétique est souvent en contradiction complète avec les lois et les règles de l'art.

D'où je conclus — et l'on m'excusera de me répéter, — que mon sentiment de la beauté diffère totalement de ce qu'on appelle de ce nom chez les humains autres que moi.

§ 2. SON APPLICATION

L'esthétique, comme la morale, a pour but le bonheur et, ici, on ne le contestera guère parce que cela est vrai, aussi bien pour moi subjectivement, que pour mes semblables, si je juge objectivement.

Pratiquement, lorsque je voudrai apprécier une œuvre d'art, je devrai choisir l'une des deux alternatives suivantes :

1° Faire plaisir à mon prochain et, alors, je devrai respecter toutes les règles et tenir compte des moyennes d'appréciation de mon temps et de mon milieu. 2° Faire plaisir à moi-même et alors, je devrai rechercher ce qui suscitera en moi le maximum de jouissance artistique. Dans ce cas, je ne tiendrai compte des lois de l'esthétique qu'autant que cela me plaira.

1° Etudions d'abord la première alternative et pour cela prenons un exemple : il est une tendance générale chez les peintres et les sculpteurs d'aujourd'hui ; ils pensent qu'une œuvre d'art ne doit pas être une copie de la nature, mais l'expression de l'idée ou de l'impression de l'artiste. Cette recherche, quant à moi, me semble mauvaise et un tableau pour lequel le peintre a cherché le fini des détails me procure souvent plus de plaisir qu'une de ces toiles, dites vigoureuses, où tout est esquissé à grands traits.

Est-ce à dire que je n'apprécie pas cette façon-là de peindre ? Non point ! Lorsque je serai devant un chef-d'œuvre de ce genre, je saurai bien y distinguer la mise en pratique de règles d'art, que je connais, et dont tout le monde constate l'effet. Peut-être même éprouverai-je quelque plaisir parce que j'emprunterai pour un instant

le point de vue des autres hommes. Etant conscient des divergences entre mon sentiment et l'esthétique de mes contemporains, je pourrai d'autant mieux faire abstraction momentanée de mes préférences pour juger d'un tableau ou d'une statue en vogue.

La preuve, c'est que je placerai volontiers un buste de Rodin dans mon salon, ou dans mon vestibule, où je sais qu'il contribuera à une décoration destinée à être vue par mes visiteurs. Mais si j'avais à orner ma chambre de travail, j'y mettrais un Schwabe, un Bouguereau, ou telle production sculpturale de cette école italienne qui pousse le détail et le « fini » jusqu'à la mignardise. Je donnerais la préférence à ces artistes parce qu'ils éveillent en moi des sentiments plus agréables.

Je ne crois pas rabaisser l'art, en lui demandant un peu de bonheur pour l'humanité. J'admets qu'il doit élever l'âme, épurer le goût et adoucir les mœurs des hommes, mais il doit aussi et surtout les rendre heureux. L'art humain devra être subordonné à la morale sociale parce qu'une société soucieuse de sa sauvegarde ne saurait tolérer une chose, si belle soit-elle, lorsqu'elle contrevient aux lois et qu'elle est nuisible à la communauté; mais cette considération elle-même ne prouve-t-elle pas que l'art doit avant tout procurer du plaisir !

Genève possède une « Société de l'art social ». Elle a pour but de permettre aux gens peu fortunés la fréquentation de concerts et de représentations dramatiques de valeur. Son succès a été complet et je ne doute pas que l'influence bienfaisante de la beauté classique sur des personnes qui en sont généralement sevrées ne soit déjà manifeste dans notre population. Mais il est bien évident que le résultat eût été nul, si l'impression ressentie par

les auditeurs avait été désagréable. Etant donnée la culture relativement restreinte du public auquel on s'adressait, je reconnais qu'au début beaucoup de choses restèrent incomprises, cependant le sentiment général devait être agréable, sous peine de voir les spectateurs déserter les représentations.

J'en conclus qu'objectivement, en restant dans les limites d'une morale utilitaire, l'art doit procurer du bonheur à l'humanité. Ce n'est pas là le rabaisser; c'est au contraire l'élever à ce qui est son plus beau titre de gloire.

2° Subjectivement, il est encore plus évident que l'art doit concourir à mon bonheur, et cela sans restrictions, attendu que sa valeur éducative ne saurait entrer pour moi en ligne de compte. Comme ma personnalité reste toujours invariable, l'art ne peut pas la changer.

Quant à la valeur morale de mon sentiment artistique, elle m'est fournie par ma conscience, qui prononcera dans chaque cas, et qui m'empêchera de trouver un plaisir véritable à une œuvre désapprouvée par elle.

Dans ces conditions, on ne pourra pas, non plus, m'accuser d'abaisser le niveau de mon plaisir esthétique. Cette accusation serait encore plus fausse si on l'adressait à ma production artistique, puisque celle-ci constitue l'expression de mes sentiments les plus puissants, et que je répudie l'idée d'en faire un usage intéressé. L'art, ainsi conçu, est donc aussi assez indépendant, son but étant de satisfaire avant tout l'artiste lui-même.

§ 3. LA CRITIQUE ARTISTIQUE

Il est remarquable que, souvent, des gens compétents, des spécialistes, prononcent en matière d'art les juge-

ments les plus contradictoires. C'est au point que les dissentiments des critiques entre eux sont devenus proverbiaux.

Cela paraîtra naturel, cependant, à toute personne séparant nettement ce qui est objectif de ce qui est subjectif; elle reconnaîtra alors que les artistes jugent, en général, d'après leur sentiment. Ils condamneront parfois avec énergie un tableau, une sculpture, une pièce dramatique, ayant de la valeur objectivement parlant parce que cela ne leur plaît pas; c'est là leur droit mais ils veulent ensuite prouver que l'œuvre ne vaut rien en elle-même et c'est là preuve absurde.

Je sais fort bien que, si le critique connaît son métier, et que la pièce est médiocre, il trouvera bien vite objectivement le défaut de la cuirasse. Il démontrera alors qu'il y a, telle erreur de perspective dans le tableau, ou telle invraisemblance dans le drame,... et ce sera exact.

Mais il ne s'agit pas de cela. Je veux parler en ce moment d'une œuvre d'art sans défaut apparent ou pénible, mais ne satisfaisant pas le sentiment esthétique d'un critique. Celui-ci, habitué à la confusion de ce que l'humanité nomme le subjectif et l'objectif, voudra prouver la réalité de son sentiment par le même moyen que ses critiques objectives, et il ne s'apercevra pas de son inconséquence. Il regrettera que tel tableau ne provoque pas en lui telle émotion désirée, de même que, tout à l'heure, il se plaignait d'une faute de perspective et il s'efforcera de trouver des arguments à l'appui de son dire.

A ce moment-là, si ses contradicteurs ne sont pas compétents, ils finiront par se taire et ils croiront que le critique leur est très supérieur; ils feront comme les fidèles qui admiraient d'autant plus la pythie de Delphes, que ses oracles devenaient plus incompréhensibles.

Par contre, si les discuteurs sont de compétence égale et de tempérament vif, alors la discussion commencera de s'envenimer, car il est impossible de prouver quoi que ce soit de subjectif [1]. Tout essai de ce genre est voué à l'insuccès et fait croire aux autres hommes à une entreprise violente contre ce qu'il y a en eux de plus intime et de plus indépendant.

Quiconque veut démontrer son sentiment (en admettant qu'il en ait un), est par force dans une position fausse par rapport à son interlocuteur. Si ce sentiment s'impose à l'individu et le domine, son contradicteur lui paraîtra être bien inepte ou bien impertinent pour refuser d'accepter des arguments irréfutables !... Le discoureur ne s'apercevra pas que ses arguments sont subjectifs et par conséquent, par définition, valables pour lui seul.

Depuis que je me suis convaincu de cette vérité, et depuis que je me crois d'une nature spéciale, j'ai cessé de vouloir prouver quoi que ce soit en matière de sentiment. Je m'efforce toujours de m'en tenir exclusivement aux questions de fait, c'est-à-dire au domaine objectif. J'accepte de discuter la direction d'une ligne, l'ouverture d'un angle, les combinaisons des couleurs, le nombre des syllabes d'un vers, toutes choses qui ont une existence en dehors de moi, qui peuvent se mesurer et que tout homme peut contrôler. Au contraire, je garde pour moi mes impressions subjectives, ou, si je les commu-

---

[1] Ce mot est appliqué ici à des hommes, et il est synonyme de particularité psychologique individuelle. Il est évident que ce que les hommes appellent subjectivisme chez eux-mêmes, n'a pas la même valeur que mon subjectivisme à moi, mais peu importe pour mon raisonnement car leur sentiment existe pourtant.

nique, ce n'est pas pour les prouver, encore moins pour les imposer, ou même pour les discuter, c'est simplement, comme je l'ai fait à plusieurs reprises au cours de cette étude, pour les faire connaître à ceux qui auraient quelque sympathie à leur égard... Et encore, je ne me fais pas d'illusion au sujet de la profondeur de cette sympathie, parce que je n'ai garde d'oublier que le sentiment subjectif des autres hommes est très différent du mien.

Cette règle de conduite a non seulement fait disparaître de ma route beaucoup de difficultés et de contrariétés, mais elle a éclairé d'un jour tout nouveau les dissensions entre les hommes et j'ai acquis la conviction que, si ces derniers pouvaient posséder mon point de vue, toutes les discussions vaines cesseraient. Car il y a deux sortes de discussions :

1° Celles qui concernent les faits et qui sont fécondes parce qu'elles aboutissent à une conclusion. Témoin le célèbre débat entre le Dr Bastian et Pasteur, débat qui provoqua les expériences classiques et irréfutables de Pasteur sur la génération spontanée.

2° Celles qui concernent les sentiments et qui sont stériles, car elles ne convaincront personne. Témoins les discussions sur les sympathies et les antipathies personnelles, sur un cas de conscience ou sur une forme d'art. Allez donc prouver à un amoureux que l'objet de sa passion doit lui être indifférent ou à un artiste que son idéal de beauté est faux !

Ces discussions-là disparaîtraient le jour où l'on saurait mieux faire le départ entre ce qui est objectif et ce qui est subjectif.

§ 4. CONCLUSION

4. *Conclusion.* — Les conséquences du système que je viens d'exposer correspondent d'une manière remarquable à ce qui se passe en pratique.

Reconnaissance de la légitimité d'une esthétique moyenne pour les hommes qui m'entourent, subordination de cet art à la morale sociale, suppression des discussions irritantes ou sans issues, à propos de questions de sentiment et maintien de mon appréciation personnelle indépendante, tels sont les éléments de l'art tel que je l'entends. Mes lecteurs penseront peut-être, comme moi, qu'avec cela on peut atteindre au maximum de bonheur possible dans ce domaine contesté de l'esthétique, où, très facilement, le doute, les désaccords et les haines compromettent la sérénité de ceux qui s'y intéressent.

Chapitre VI

Conséquences pratiques

§ 1. **Introduction.** *Je voudrais justifier mon système en montrant l'utilité de ses conséquences en pratique.*

§ 2. **Conséquences pour les sciences pures et appliquées.** *Mon attitude est celle du chercheur absolument impartial qui s'incline toujours devant les faits sans aucun parti-pris. En cela je me crois supérieur au créationiste qui tremble devant l'évolution et à l'idéaliste qui se base sur les mystères encore insolubles pour la science. En revanche je suis sur pied d'égalité avec les monistes, les positivistes et les matérialistes.*

§ 3. **Conséquences pour la philosophie.** *Ma philosophie est la connaissance de moi-même. A ce point de vue elle me paraît supérieure à celle des monistes et des positivistes qui voudraient réduire ma personnalité aux données scientifiques et matérielles et m'arracher ainsi un élément de mon bonheur.*

§ 4. **Conséquences pour la religion.** *a)* En Dogmatique : *1° L'abolition des dogmes, mais la conservation du sentiment religieux qui est un élément de bonheur pour moi. 2° Le renoncement à toute discussion logique en ces matières et par conséquent : tolérance absolue pour toutes les convictions qui ne compromettent pas la morale ou l'état social.*

b) En Apologétique : *Je ne puis plus imposer ma foi, je peux tout au plus la proposer et je ne puis même pas prétendre au monopole de la vraie religion.*

c) En Morale : *Croire à ma responsabilité et pas à celle des autres est un principe fécond. Je me sens obligé de travailler à la bonne marche de l'humanité et je n'ai pas le droit de ressentir de la haine ou d'éprouver du ressentiment pour mon prochain.*

d) En Ecclésiologie : *Je ne puis pas créer une Eglise subjective, mais je puis accepter l'Eglise objective, si elle est capable de donner du bonheur aux hommes. Je reconnaîtrai alors la parfaite fraternité qui unit ses membres, mais je serai contraint de leur refuser l'égalité.*

---

§ 1. INTRODUCTION

Le système que je viens d'exposer dans ces pages risque de prêter le flanc à des critiques très graves au point de vue moral. Accorder à ma personnalité une place pareille, paraîtra à plusieurs un monstrueux égoïsme. C'est pourquoi je voudrais m'expliquer à cet égard.

Malgré le danger du pragmatisme, qui me semble être un dissolvant au point de vue social, je vais cependant adopter sa méthode, car elle est propre à frapper l'esprit humain. Pour défendre mon système, je vais montrer son utilité.

Je n'indiquerai ici que des choses déjà dites, ou bien des conséquences de théories émises précédemment, mais il convenait de grouper tout cela sous la forme d'une sorte de plaidoyer.

Si je réussis à démontrer que ma philosophie a des conséquences bonnes, c'est-à-dire utiles, alors on me concédera au moins le droit de la conserver. La voir adopter par d'autres est un désir trop présomptueux et qui, du reste, ne cadrerait pas avec l'idée que je me fais de l'humanité. Mon plaidoyer sera donc fait seulement *pro domo*, sans ambition de prosélytisme et je croirai avoir atteint mon but si mes contemporains trouvent ma philosophie assez féconde pour m'épargner le blâme ou la raillerie !

§ 2. CONSÉQUENCES POUR LES SCIENCES PURES ET APPLIQUEES

a) *Mon attitude à l'égard de la science pure.* — Convaincu que, dans le monde objectif, je dois chercher

seulement des phénomènes matériels, que tout y est déterminé par les relations immuables des faits entre eux, j'aborde l'étude de la nature avec le désir de la connaître telle qu'elle est.

Persuadé que le surnaturel, au sens ordinaire du mot, n'est que de l'ignorance, je m'efforcerai — partout où je le rencontrerai, — de déceler les causes matérielles ou énergétiques des phénomènes restés mystérieux. Si je ne trouve pas tout de suite la solution d'un problème objectif, je ne me reposerai pas sur l'existence d'un Dieu transcendant pour le résoudre.

J'irai jusqu'à répudier ces abstractions qui, même dans les cercles scientifiques sont acceptées en guise d'explication dans beaucoup de cas embarrassants ; par exemple : la sensibilité du protoplasme provoquant les réactions des êtres organisés aux excitants, l'affinité chimique pour rendre compte des combinaisons et des décompositions des corps, la variation pour expliquer l'évolution des animaux et des plantes, etc. Je saurai dire : *je ne sais pas !* Au lieu de me payer de mots, je chercherai les causes avec les méthodes dont la fécondité est aujourd'hui établie : l'observation minutieuse et l'expérimentation.

Trouverai-je quelque chose ? Je l'ignore. Mais il est certain que j'apporterai à l'édifice ma pierre, si minuscule soit-elle, et j'entourerai de mon respect et de mon admiration tous ceux qui cherchent de même. Si l'occasion s'en présente, je ferai mes efforts pour les seconder, malgré leurs déficits moraux, lorsqu'ils en auront. Qu'ils soient ambitieux, égoïstes, âpres au gain, haineux ou envieux, je ne saurais pour cela réprouver leurs découvertes. Pauvres machines humaines, cerveaux mal réglés,

il faut les plaindre tout en tirant profit de leurs travaux pour l'humanité ou pour moi-même.

En ce qui concerne la recherche scientifique, je revendiquerai la plus grande liberté d'action ; tous les moyens me paraîtront légitimes qui ne se heurteront pas aux principes du droit, c'est-à-dire aux lois de la sociologie. Partout, je serai autorisé à demander *pourquoi* et n'importe quel homme pourra en faire autant. Rien ne me semblera impossible et je me refuserai à poser des limites à la science.

Eh bien ! cette liberté absolue et cette curiosité universelle ne sont-elles pas les éléments de progrès les plus actifs ?

Le rôle des prophètes de malheur est si ingrat, en science, qu'on est toujours étonné de le voir assumé à nouveau par des hommes intelligents. Que reste-t-il de l'affirmation que la synthèse chimique des corps organiques est impossible ? A-t-on assez nié aussi la réalisation du plus lourd que l'air en aérostation ! Restreindre les sujets d'étude des expérimentateurs paraîtra donc aux esprits réfléchis, non seulement une imprudence, mais une regrettable entrave mise aux recherches à venir.

L'histoire nous enseigne, au contraire, que rien n'est plus fécond que de mettre en doute les solutions toutes faites, les autorités et la tradition ; la poursuite de ce qui est soi-disant impossible est souvent le facteur principal des découvertes les plus remarquables.

Seuls, des préjugés métaphysiques peuvent induire des gens cultivés à vouloir soustraire certains domaines à l'investigation scientifique. C'est pourquoi tant de savants crient : Sus à la métaphysique ! Ceux-ci m'ap-

prouveront lorsque je conclurai en disant que les limites de la science doivent être celles qu'elle se pose à elle-même, à savoir : les limites du monde sensible.

Telle est la conséquence directe de mon système. Il y a là un avantage considérable que me concéderont certainement tous les pragmatistes.

b) *Mon attitude à l'égard de la science appliquée.* — Il est à peine besoin de parler de cette dernière ; ses applications ont toutes pour but de rendre la vie de l'humanité plus facile ; elles accélèrent le développement matériel de la civilisation et mériteront, par conséquent, mon approbation au même titre que la science pure. J'aurai toutes les raisons possibles pour y contribuer dans la mesure de mes moyens.

Il serait contraire à mes convictions, de déclarer sacrilège l'homme qui s'élance dans les airs sur une machine volante, de même que je ne pourrais pas blâmer le psychologue réduisant la religion au phénomène de l'extase, ou le sociologue la ramenant au rite et au dogme obligatoire, c'est-à-dire à la chose sacrée.

Ce sont là des inventions, des applications, des résultats de la science et je ne puis qu'y adhérer. Ce qui ne veut pas dire que j'abdique mon sens critique, mais j'envisage les faits seuls, et, s'ils sont bien observés, si les expériences sont bien faites, j'en accepte toutes les conséquences, même les conséquences philosophiques, lorsqu'il y en a. Par définition, cela m'indiffère, au point de vue de mes sentiments.

c) *Comparaison de mon attitude avec celle des philosophes.* — Qu'on veuille bien comparer la sécurité de cette attitude avec celle des hommes dont toute la science, toute la vie, tout l'idéal, sont liés à une métaphysique quelconque :

1°) Voyez un *spiritualiste* de l'ancienne école, il croit que tous les êtres animés ont été créés par Dieu et sa foi est ébranlée en constatant l'apparition d'espèces nouvelles par évolution et mutation. Il n'a que deux alternatives : Ou jeter sa philosophie et sa religion par dessus bord, ou bien faire front contre la science et contraindre au silence tous ses représentants.

Je ne fais pas un anachronisme, en parlant de cette seconde alternative ; de nos jours encore il y a beaucoup d'esprits bornés, gavés de métaphysique, qui résoudraient le problème par la violence s'ils en avaient le pouvoir.

2°) Considérez aussi un simple *déiste*, partisan de la liberté, j'imagine que sa conviction sera singulièrement atteinte par les découvertes modernes sur les tropismes.

Je ne veux pas dire que tous les actes, surtout les actes humains, aient été réduits à des tropismes. Nous en sommes très loin. Cependant il est indéniable qu'il y ait des tropismes, dans le sens que les botanistes ont toujours donné à ce terme et que M. Lœb a fait sien pour le règne animal. Or n'est-il pas vraisemblable d'admettre non la certitude mais la possibilité de ramener un jour les réactions compliquées des organismes supérieurs aux réactions simples des êtres inférieurs.

Qu'on y parvienne donc et cet homme, qui a nié les tropismes parce qu'ils ne cadraient pas avec sa métaphysique, verra cette même métaphysique s'écrouler et sera en proie à l'anarchie intellectuelle.

3°) Prenons enfin, comme point de comparaison, un de ces esprits supérieurs dont la critique est très avertie et pour qui la foi en la liberté dépend de certains hiatus dans la chaîne des phénomènes. Leur raisonnement est

très convaincant parce qu'il s'appuie sur l'expérience elle-même, mais tous les arguments en sont basés sur notre ignorance actuelle.

Ces maîtres montreront, par exemple, que la mécanique abstraite est réductible à des lois mathématiques, mais que la mécanique concrète est obligée d'accepter, comme fait encore inexpliqué, la loi de l'attraction universelle; on en conclut que cette loi pourrait bien être contingente. (V. Fouillée. *Hist.* p. 542). Or aujourd'hui, déjà, de nombreux physiciens se sont attelés à ce problème et, au lieu de se buter à l'attraction de la matière, c'est au contraire de la résistance des champs électro-magnétiques créés par le mouvement et des pressions de l'éther qu'ils nous parlent, éther qui serait formé lui-même de fragments d'ions ou d'électrons immatériels. Je ne suis pas assez rompu au raisonnement mathématique pour pouvoir suivre leurs démonstrations, mais je sais fort bien que nombreux sont les savants qui jugent les anciennes explications insuffisantes et qui sont à la recherche d'une nouvelle solution.

Est-ce à dire qu'ils ne la trouveront jamais ? Voir là dedans quelque chose d'actuellement contingent est raisonnable, certes, mais affirmer que jamais nous n'aurons la clef de l'énigme est un peu imprudent.

On dit aussi que la vie ne peut pas être ramenée aux forces physiques et chimiques, parce qu'elle ne consomme aucune énergie. Il y aurait ainsi, en elle, quelque chose de non mécanique. Là encore, on se base sur l'impossibilité actuelle de la synthèse du protoplasme vivant. Supposons qu'elle soit réalisée et cette argumentation serait certainement affaiblie.

En psychologie, le raisonnement est plus frappant

encore. Pour rendre compte d'une foule de phénomènes, on se base sur la conscience psychologique, sur le psychisme. Cette méthode a été féconde et W. James a pu dire que « la psychologie a fêté de grands triomphes « depuis qu'elle a courageusement adopté cette voie de « postuler les faits de conscience, sans les critiquer ». (V. James in *Arch. de Psychol.* V. p. 3, ann. 1905).

On pourrait en dire autant sur la force vitale, car les néo-vitalistes actuels ne sont pas sans avoir largement contribué au progrès de la physiologie.

En réalité ces concepts comme la force vitale, le psychisme, etc., sont des hypothèses qui jouent le rôle de béquilles dans les sciences biologiques, comme les fluides l'ont fait longtemps en physique.

Parce que l'hypothèse des fluides a été féconde, il ne s'ensuit pas qu'elle aurait dû être conservée, de préférence à celle des mouvements vibratoires et qu'il eût été avantageux de renoncer à ramener toutes les branches de la physique à la seule mécanique.

En l'état présent de la psychologie, il est un peu pédant et malcommode de parler physiologiquement [1]

---

[1] M. le prof. Claparède a beau jeu, pour se moquer des naturalistes qui, en psychologie animale, veulent supprimer les étiquettes psychologiques, ainsi que l'assimilation des réactions de l'animal à celles de l'homme, de dire : « On n'a plus « alors devant soi, qu'un monceau de mécanismes simples, de « photo-réceptions, de phono-réactions, de réflexes et d'antiki- « nèses et il est impossible de se reconnaître au milieu de cette « ferraille. Tandis qu'il est tellement plus compréhensible de « parler de la joie, de la douleur ou du repentir d'un chien « parce que nous comparons l'ensemble de cette attitude à « l'ensemble de notre attitude lorsque nous sommes joyeux, « tristes ou honteux ». (V. *Arch. de psychol.* V. p. 29, ann. 1905).

et de considérer tous les faits mentaux comme des transformations nerveuses; mais, de là à décréter que l'unification de la physiologie et de la psychologie ne se fera jamais, de là à dire que le phénomène de conscience restera éternellement une énigme pour le naturaliste, il y a un abîme. Malheureusement cet abîme est franchi trop facilement par les hommes qui cherchent à fonder leur métaphysique, leur philosophie ou leurs idées religieuses sur les éléments encore mystérieux de la science [1].

Si je reconnais l'utilité de ces concepts, aujourd'hui irréductibles, et si je m'en sers volontiers, dans certaines recherches, je ne le fais pourtant que parce que je les regarde comme des béquilles destinées à disparaître pour faire place à l'unification des sciences et amener à une idée plus rigoureusement mécaniste de l'univers.

Mais en basant une philosophie sur le caractère insoluble des hypothèses-béquilles que je viens d'étudier, on s'expose à être démenti par les faits; or cela est facile, car, en science expérimentale, un seul résultat positif annule tous les résultats négatifs antérieurs quel qu'en puisse être le nombre. C'est pourquoi, désireux d'asseoir mes convictions sur des bases aussi stables que possible, je n'ai pas pu suivre sur ce terrain les philosophes modernes.

---

[1] C'est pour réagir contre cette tendance, j'imagine, que des esprits altérés de précision scientifique et hostiles à toute compromission métaphysique ont demandé l'abrogation du vocabulaire psychologique; c'est pour marquer les distances avec les philosophes qu'ils voudraient remplacer cette nomenclature par des néologismes enfantins et compliqués, basés sur des hypothèses encore invérifiables, à cause de l'état rudimentaire de la science.

Ils pensent, probablement, qu'à l'aide de cette substitution, on pourrait supprimer le concept de conscience qui s'attache aux mots désignant les opérations de la pensée.

4° En revanche, dans le domaine scientifique, je me trouve sur un pied d'égalité complète avec les *monistes*, les *matérialistes* et les *positivistes*, pour lesquels la science expérimentale est aussi la seule connaissance normative et l'unique préoccupation.

§ 3. CONSÉQUENCES POUR LA PHILOSOPHIE

a) *Mon attitude à l'égard de la philosophie.* — Persuadé que la philosophie n'a plus de rôle à jouer dans le monde objectif où le progrès des sciences positives la dépouille peu à peu de tous les problèmes dont elle s'était attribué l'étude, je la vois se réfugier dans mon domaine subjectif. Elle s'y cantonne dans l'investigation de mon moi et de ma personnalité; là elle m'aide à me reconnaître au milieu de mes sentiments, de mes sensations et de mes représentations. « Γνῶθι σεαυτόν » murmure ma conscience, dans le tréfond de moi-même et, dès lors, débarrassé des contingences objectives, dans la pleine liberté de ma pensée, j'explore cette tour d'ivoire, qui est le point de départ de ma connaissance. J'y rencontre des révélations magnifiques et je puis les ordonner sans autre préoccupation que la satisfaction de mon sens intime.

Jamais le danger de mon ignorance des faits extérieurs qui ont bouleversé tant d'autres systèmes ne m'arrête dans mon labeur; je construis ainsi, peu à peu, dans le calme et la sérénité parfaite d'une solitude absolue, un temple intérieur à la gloire de ce *Plus grand*, de cet Idéal, devenu mon Dieu souverainement bon, souverainement juste et souverainement beau.

Comment un fait extérieur, une théorie, une objection humaine, pourraient-ils me troubler, après que j'ai

acquis la certitude de la vérité absolue de mes *a priori* et reconnu que tout ce qui est objectif et en dehors de moi est matière à connaissance indirecte ou dérivée ? Comment une affirmation d'un homme, fût-elle subjective par rapport à lui, pourrait-elle influer sur ma philosophie, puisque le subjectif de cet homme est pour moi-même de l'objectif ?

Est-ce à dire que ma philosophie soit immobile ? Loin de là, car, si je ne permets pas au monde objectif de me poser des objections, je m'en fais à moi-même, comme Cyrano, « avec assez de verve, pour défendre qu'un autre me les serve ». Aussi les problèmes ne me manquent pas et, subjectivement, comme dans le monde objectif, je réfléchis, je cherche, j'analyse. Toutefois, là, je puis étudier, construire, modifier en toute liberté d'esprit et avec une parfaite loyauté vis-à-vis de moi-même parce que je sais d'avance qu'aucune conséquence ne sera susceptible de porter atteinte à mon bonheur et à mon équilibre intellectuel ou moral. J'ai également la certitude que ces théories subjectives n'influeront pas sur ma conduite à l'égard d'autrui, puisque cette conduite est déjà objective et qu'elle est basée sur l'existence réelle du monde sensible.

Quel est le système philosophique humain qui présente de tels avantages ?

Assurément aucune des philosophies idéalistes ou spiritualistes que nous avons vues être à la merci d'une découverte scientifique !

b) *Comparaison avec le solipsisme.* — On me dira que j'exagère et qu'il y a le solipsisme qui est également inattaquable. On a affirmé qu'il était le seul système rigoureusement logique, mais il est aussi le seul qui

n'ait aucun adepte, parce qu'il est absurde. En niant, purement et simplement, le monde extérieur, on s'interdit tout progrès et l'on perd toute raison de vivre.

Ma philosophie n'a pas les inconvénients du solipsisme, et elle partage néanmoins avec lui l'avantage d'une attitude capable d'élever mon âme au-dessus des douleurs, des injustices et des désagréments de ce monde que l'on a nommé une vallée de larmes. Une catastrophe, un accident, sont, pour moi, les résultats nécessaires des lois d'airain de la nature ; une injustice, une persécution, sont le fait de cerveaux mal bâtis ou insuffisamment évolués ; les petits désagréments quotidiens qui atteignent mon corps, peuvent diminuer son confort, mais ce corps est lui-même objectif et je ne m'exagère pas la valeur de ces choses qui m'arrivent.

L'unique fait que je puisse imaginer comme un cataclysme qui me surviendrait, ce serait la destruction ou une altération de ma personnalité. Mais il faudrait, pour cela, que quelque chose d'extérieur, d'objectif, pût y pénétrer, ce qui est impossible par définition.

Je plane donc au-dessus de ce monde et, si je lui accorde une existence réelle, ce n'est guère que pour satisfaire ma logique.

Ma paix n'est troublée que si je viole les indications de mes sentiments et, en particulier, celles de ma conscience ; alors je suis coupable, je dois me l'avouer, et je dois me réformer.

Que l'on veuille bien considérer avec quelle sérénité un homme pourra supporter de voir ses bienfaits payés de la plus noire ingratitude, s'il est convaincu que la personne ingrate n'est qu'un mannequin ! Avec quel calme siégera-t-il aussi comme juré à la Cour d'assises s'il

peut se dire: J'ai à décider, non pas de la culpabilité d'un accusé, mais de l'utilité ou du danger de cette machine humaine pour l'ensemble de la société! Quelle sera l'intime satisfaction du philosophe, se heurtant à d'irréductibles oppositions personnelles, lorsqu'il connaîtra l'incapacité radicale des contradicteurs de pénétrer dans son for intérieur, où sont enfouies les preuves absolues, mais inexprimables de son système. Les adversaires disparaîtront, il n'y aura plus que des cerveaux manquant de perspicacité.

Eh bien, cette sérénité, ce calme, cette satisfaction, sont devenues miennes, depuis que j'ai découvert les vérités que j'expose dans ces pages.

c) *Comparaison avec le dualisme.* — A côté du solipsisme, il est un autre système philosophique qui permet une adhésion sans restriction à la fois à la science et à la métaphysique: c'est celui que M. le prof. Flournoy a toujours défendu avec autorité. Il consiste à dire qu'il y a deux ou même plusieurs vérités. Il y aurait ainsi une vérité scientifique, une vérité philosophique, une vérité religieuse, il pourrait y en avoir d'autres encore. C'est un peu le principe adopté par le prof. Gourd et exprimé au moyen de ses différentes dialectiques incoordonnables entre elles.

De cette manière, on supprime toutes les antinomies et la seule question qui se pose, désormais, est celle-ci: Peut-il y avoir plus d'une vérité?

Evidemment, il est aussi impossible de prouver que la vérité est unique que de prouver qu'elle est multiple et, pour réfuter ce système, j'en suis réduit à déclarer que mon sentiment, mon esprit, ne peuvent pas se résoudre à admettre des vérités multiples. Comme on l'a vu dans

l'historique que j'ai fait de mon développement intellectuel, j'éprouvais déjà du malaise en acceptant deux ordres de choses à la fois vrais et contradictoires; c'eût été bien pire si leur nombre se fût encore accrû. C'est pourquoi la synthèse devenue possible, fût-ce au prix de la liberté de mes semblables, m'a fait l'impression d'un progrès et d'un soulagement.

d) *Comparaison avec le positivisme et les systèmes réalistes.* — Quand je compare mon attitude à celle des philosophes de tendance positiviste, il me semble que j'ai aussi sur eux des avantages pratiques marqués.

Parqués dans ce qui est objectif, ils en sont réduits à nier toute philosophie et à renoncer à ce subjectif humain que je considère comme un peu illusoire, mais qui est cependant parfois, dans la vie de l'humanité une parcelle de bonheur, une étincelle d'idéal.

Cette espèce d'illusion, cet idéal, est si bien enraciné au cœur de l'homme, qu'il ne peut pas le renier. Ainsi, après une profession de foi matérialiste, on lit souvent des appels à la justice qui font sourire quand on les compare avec les prétentions des matérialistes. Ailleurs, encore, les apôtres du positivisme éprouvent, comme son chef, Aug. Comte, le besoin d'ériger les idées de leur intelligence en idoles, sur le piédestal de leur présomption.

J'ai déjà tâché de faire ressortir la pétition de principe qui est à la base de tous les systèmes matérialistes (v. Part. I, chap. VI). Je désire seulement montrer ici leurs conséquences pratiques fâcheuses.

Ce n'est pas le subjectif humain seul qu'il me faudrait nier, si j'étais positiviste, c'est encore le mien propre. Il faudrait m'abaisser au rang de mécanisme, renoncer à

ma liberté, à la permanence de mon moi et jusqu'à ma notion du bonheur. C'est dans la science que je serais forcé de chercher la définition de ce bonheur, et cette définition serait synonyme de différenciation organique, c'est-à-dire une illusion pour l'individu que je suis. En un mot, la science s'arrogerait le droit de diriger tout mon être. Pour le coup, je pourrais répéter avec Juvénal « *Et propter vitam vivendi perdere causas* ».

Enfin, une conséquence plus paradoxale encore de mon adhésion au positivisme, ce serait mon renoncement à tout effort en vue de contribuer au bonheur de mes semblables.

Rien n'est changé, cependant, par votre système pour ce qui concerne vos semblables, dira-t-on. Ils sont, pour vous, des machines et ils le resteront, si vous adhérez au positivisme. C'est vrai, répondrai-je, mais, actuellement, j'ai une raison de contribuer à la bonne marche de l'humanité, mon sentiment du devoir m'y oblige. Au contraire, si j'étais positiviste, il me semble que je n'en aurais aucune. En effet, si ma conscience morale était, pour moi, seulement un instinct social, elle ne suffirait pas à réveiller mon altruisme. Je suis bien capable, à l'occasion, de dompter mes penchants, si mon bonheur futur est en jeu, mais si ma conscience n'a pas cette valeur absolue que je lui prête, je ne vois pas pourquoi je lui sacrifierais mes désirs et mes passions.

En conséquence, j'affirme qu'avec des convictions positivistes, je ne pourrais pas être un membre utile de la société humaine. En effet, adopter loyalement et entièrement les doctrines monistiques ou matérialistes, ce serait lâcher la bride aux tendances égoïstes du primitif qui est en moi. Malheur dès lors à ceux qui se

mettraient au travers de mes projets ! Contre eux, tous les moyens me seraient bons, pourvu que j'échappe aux châtiments prévus par les lois.

Non ! la négation de toute philosophie ne me séduit pas. Car les systèmes monistique, positiviste et déterministe ne sont pas des philosophies. Ils constituent chacun une science en fait ou en devenir. Si je faisais mien l'un de ces systèmes négatifs, il serait certainement incompatible avec mon propre bonheur. Déjà, en voyant disparaître ma foi en ma liberté, je serais au désespoir de me sentir un rouage infime d'une mécanique aussi grande qu'elle est absurde et je maudirais ma pensée qui me permettrait de mesurer mon infortune.

§ 4. CONSÉQUENCES POUR LA RELIGION

J'ai déjà exposé ce que pouvait être ma religion, j'ai montré sa base dans mon sentiment et dans ma conscience morale. Cela suffit pour faire comprendre ce qu'elle a de subjectif et ce qu'elle a d'objectif.

Je me bornerai à envisager ici les conséquences religieuses de mon système ; elles sont nombreuses et s'étendent fort loin ; cependant avec un peu d'application et de logique, je vais m'efforcer de les poursuivre. Quelques-unes risquent d'être taxées de nuisibles par des esprits opposés aux innovations, mais, pour la plupart d'entre elles, leur utilité ne sera contestée par personne. Je considérerai successivement ces conséquences, en Dogmatique, en Apologétique, en Morale et en Ecclésiologie.

a) *En Dogmatique.* — 1° *A propos du contenu de la dogmatique, c'est-à-dire du dogme.* Il est à cet égard, une première conséquence, que je crois fort avantageuse, c'est la réduction du dogme à sa plus simple expression.

Il est évident que, si ma religion est basée seulement sur ma foi à mon Dieu subjectif, toutes les définitions de Dieu, empruntant un terme au vocabulaire objectif seront caduques et l'expression intellectuelle de ma foi en langage objectif deviendra une quasi impossibilité. A prendre les choses à la lettre, je ne pourrai pas expliquer aux hommes la place que mon Dieu occupe chez moi, la nature de mes relations avec lui, et les caractères qu'il possède, parce que les mots employés auront une valeur différente pour les autres que pour moi. Une seule chose pourra être établie, et encore sera-t-elle de nature négative, c'est que mon Dieu n'est pas matériel. Quant à son équivalence avec la cause première objective, on se souvient que je n'ai rien pu affirmer à ce propos et que j'ai laissé la question ouverte.

C'est donc pour moi, uniquement, que je puis définir Dieu, et je ne manque pas de le faire, de manière à donner satisfaction à mes sentiments subjectifs. Ainsi, j'ai été induit à le qualifier très souvent de bon, de beau et de juste.

Cette justice n'est pas du tout équivalente à une justice légale et je ne trouve aucune contradiction entre cet attribut et la bonté ; parce qu'une peine ou une rétribution quelconque, venant sanctionner cette justice, ne me paraissent pas nécessaires. Ma conscience morale a, en elle-même, sa sanction que les hommes ne connaissent point. Il en résulte que j'ai toujours réprouvé le dogme des peines éternelles ou temporelles, si répandu dans les religions humaines. Cette menace divine me semble illogique et heurte ma conscience ; il en est de même pour l'idée de l'immortalité conditionnelle préconisée par de nombreux théologiens.

Il résulte encore de ma façon d'envisager les attributs de Dieu, que la doctrine de la rédemption par le sang répandu me devient inutile. Cette dernière fut imaginée, indubitablement, afin de rendre acceptable pour l'entendement humain la coëxistence de la bonté et de la justice divines. Cette coëxistence n'a pas besoin d'explication pour moi, c'est pourquoi ce dogme ne m'intéresse pas ; tout au plus pourrais-je dire qu'il éveille ma sympathie, à cause de ce qu'il contient d'esprit de sacrifice et de dévouement. A l'aide de l'histoire, je comprends sa raison d'être pour le christianisme, mais, dans mon for intérieur, le sentiment qui lui correspond n'a qu'une relation très éloignée avec mon moi religieux.

Avant d'aller plus loin, comparons déjà cette façon de penser à celle des théologiens partisans du dogme de la rétribution divine et de la rédemption conditionnelle. Afin de montrer que leur attitude est moins consolante que la mienne pour l'humanité, il me suffira d'observer leur manière d'agir. Souvent, j'ai vu des pasteurs attachés à ces croyances venir réconforter des familles affligées par la perte d'une personne ayant fait profession d'athéisme sa vie durant. Eh bien ! en pareil cas, je n'ai jamais entendu un ecclésiastique avoir la cruauté de parler de ce dogme, alors même qu'on l'interrogeait directement à cet égard. Je ne puis que féliciter ces ministres du culte, car tout homme qui agirait autrement, en ce XXme siècle, jetterait le discrédit sur sa propre religion.

Une foi pour laquelle ces dogmes seraient indifférents, sinon inutiles, pourrait donc bien présenter quelque supériorité, puisque, dans les consolations qu'elle départirait, il n'y aurait aucune doctrine cruelle à cacher.

Les dogmes autres que ceux qui concernent la nature de la divinité empruntent de plus en plus leurs éléments au monde objectif, à mesure qu'on s'éloigne davantage du Verbe central : Dieu. En étudiant le passé, on verra qu'ils se justifient objectivement par l'histoire ; on devra même estimer, dans quelques cas, qu'ils furent utiles pour certains états de civilisation et qu'ils rendirent les hommes capables de l'action bonne, mais je confesse qu'ils m'intéressent de moins en moins. Dans le chapitre, « Religion », j'ai analysé plusieurs de ces dogmes et j'ai dit combien ils m'indifféraient ; je m'abstiendrai donc de prendre parti à leur sujet.

Est-ce à dire que ma religion soit de qualité inférieure ?

Loin de là ! Je voudrais montrer même qu'elle supporte la comparaison avec le christianisme le plus spiritualiste. Afin de rendre mes arguments plus acceptables, je me placerai un instant au point de vue d'un lecteur discutant mon système. Je dirai donc :

Tout le monde doit reconnaître que la foi a engendré le dogme, et non l'inverse. Ce sont les chrétiens qui, en présence de la personnalité du Christ, ont tenté d'expliquer sa grandeur morale par la filialité divine. Ce sont les âmes les plus pieuses et les plus mystiques qui ont traduit par la notion d'un pardon gratuit et d'un sacrifice expiatoire, la sensation de rénovation morale [1], ressentie lors de la soumission absolue de l'individu à sa conscience. Ce sont les hommes les plus fervents qui ont formulé la doctrine de l'inspiration des Ecritures, parce qu'ils avaient senti, plus profondément que d'au-

[1] Il suffit de renvoyer le lecteur aux très nombreux cas relatés par W. James dans son livre sur l'*Expérience religieuse*, pour montrer la réalité de ces sentiments.

tres, une émotion sainte les pénétrer à la lecture de la Bible.

Dès lors, il semble bien prouvé que l'admiration pour la grandeur morale et religieuse du Christ, le sentiment de rénovation du néophyte, l'émotion du lecteur de la Bible, soient véritablement supérieurs aux dogmes de la filialité divine, du pardon par le sang répandu et de la théopneustie. Ceux-ci ne sont-ils pas la conséquence de ceux-là !

Qu'un homme ait éprouvé cette admiration, cette rénovation, cette émotion, et il possédera les éléments religieux par excellence ; s'il se refuse à admettre les dogmes qui en sont dérivés et qui en constituent la traduction intellectuelle, ce ne sera que pour deux raisons : Ou bien ce sera parce que cet homme n'aura pas de besoins intellectuels, ou bien parce qu'il aura un cerveau un peu différent de celui du reste de l'humanité.

Tel est mon cas, probablement, puisque cette traduction du monde moral et subjectif en formules objectives me choque et me semble inutile et peu logique.

C'est pourquoi, tout en conservant les sentiments qui ont donné naissance au dogme, l'expression intellectuelle de ce dernier reste, pour moi, très accessoire.

En cela je crois être, pourtant, dans la ligne de la tradition spiritualiste la plus pure. J'ai déjà relaté ailleurs certaines paroles du Christ, montrant combien subjective était aussi sa foi religieuse, et je voudrais pouvoir retracer ici, dans la succession des prophètes d'Israël, la lente éclosion d'une notion toujours plus épurée de la divinité..... Mais ce n'est pas seulement parmi les prophètes que cette évolution est sensible, c'est aussi parmi les esprits religieux de tous les temps. Tous ont été

sans cesse à la recherche du divin dans la nature, les idoles, les icônes, les philosophies, les théologies même, pour en arriver à cette éternelle vérité, proclamée par le prophète Jérémie :

> Après ces jours-là, dit l'Eternel :
> Je mettrai ma loi au-dedans d'eux,
> Je l'écrirai dans leur cœur ;
> Et je serai leur Dieu
> Et ils seront mon peuple.
> Celui-ci n'enseignera plus son prochain,
> Ni celui-là son frère en disant :
> Connaissez l'Eternel !
> Car tous me connaîtront
> Depuis le plus petit jusqu'au plus grand, dit l'Eternel.
>
> (Jerem. 31/33-34)

Je ne sais rien de plus profondément religieux que cette promesse, mais aussi rien qui corresponde mieux à ma propre conception du divin. Conviction profonde, existence intérieure et subjective de Dieu, inutilité de la tradition,... tout y est !

Je conclus donc, avec une entière sérénité, que je n'ai nul besoin de la dogmatique pour ma vie intérieure et mon activité externe.

Conséquence immédiate : je me vois obligé à une tolérance absolue à l'égard de celui que j'appelle mon prochain. Car mon indifférence pour le dogme, n'implique pas l'hostilité, mais plutôt le contraire. Une attitude bienveillante s'impose à moi à l'égard de toutes les convictions sincères, exception faite, cependant, pour les doctrines qui ont comme but l'oppression matérielle et la tyrannie.

Autre conséquence de cette suppression de la dogma-

tique : c'est la possibilité de m'associer aux hommes de bonne volonté, quelles que soient leurs opinions, c'est-à-dire à ceux dont une structure cérébrale appropriée a fait des éléments utiles pour l'ensemble de la société.

Ces conclusions ne sont-elles pas estimables ? N'est-ce pas là un peu le programme des chrétiens modernes les plus influents et, de ce chef, n'y aurait-il pas lieu d'en induire la supériorité du système philosophique qui les a dictées ?

2° *La base de la dogmatique, la foi :* Que ma dogmatique soit un peu rudimentaire, je le veux bien, mais elle rachète par sa solidité ce qui pourrait lui manquer en étendue.

Ce que j'ai dit de la stabilité des bases de ma philosophie, est vrai, *a fortiori* pour celles de ma foi. Qui sera jamais capable de l'ébranler objectivement, puisqu'elle est en dehors et au-dessus du monde objectif, et comment serait-elle ébranlée subjectivement, puisqu'elle est un élément de mon bonheur et satisfait mon sentiment intime ?

On le voit, la position est inattaquable.

Qu'on lise l'admirable page de Jouffroy décrivant le naufrage de sa foi et l'on comprendra que j'apprécie la solidité inébranlable de mon attitude ; je dois à celle-ci de pouvoir dire, avec l'apôtre Paul, que « ni la mort, ni « la vie, ni les anges, ni les archanges, ni les choses « présentes, ni les choses à venir, ni les puissances, ni « la hauteur, ni l'abîme, ni rien au monde, ne pourra « me séparer de l'amour de Dieu ». (Rom. VIII, 38 et 39.)

Les croyants les plus attachés à leur foi, ceux chez qui elle revêt ce caractère d'une vérité absolue, sont presque tous plus ou moins intolérants. Cela se com-

prend. Un homme possédant la vérité et le salut et se considérant comme l'égal des autres, doit tout faire pour répandre ces biens inappréciables.

Quant à moi, j'échappe à cette nécessité ; grâce à mon système, je puis admettre, en effet, qu'il y a une vérité absolue, mais qu'elle ne saurait être imposée aux autres hommes, puisqu'ils sont différents de moi. Ou bien, si je veux exprimer la même chose d'une manière moins paradoxale, je dirai qu'il y a deux formules d'une seule vérité, l'une pour mon être subjectif, conscient et libre, et l'autre pour les mécanismes de l'univers.

Il me sera donc possible d'allier une conviction absolue à une tolérance très grande, limitée seulement par les lois de la morale sociale.

Il me serait facile de stigmatiser ici les persécutions, les cruautés, les infamies et les horreurs commises au nom des dogmes, par les orthodoxies de toutes les religions connues ! Et les dogmes chrétiens, qui passent pour être l'expression de la charité la plus parfaite, n'échapperaient pas à ces reproches, car ils eurent aussi de sanglantes conséquences. Mais ces faits sont connus et il est inutile de les énumérer pour faire toucher du doigt l'avantage d'une conviction religieuse dont la dogmatique est absente et où l'intolérance devient une action mauvaise et absurde.

b) *En Apologétique.* — Une tolérance aussi grande n'est-elle pas fatale à l'apologétique ? Je ne le pense pas, mais je concède que cette discipline va en être transformée.

Ma foi n'étant démontrable qu'à moi, mon sentiment religieux n'existant qu'au fond de ma personnalité subjective, il est évident que je ne saurais prêcher cette foi

à des phénomènes objectifs, que j'appelle des hommes, et qui ignorent tout de mes sentiments. Puisque la vérité n'est pas la même pour eux que pour moi, puisqu'ils sont confinés dans la matière et dans la force, tandis que j'y échappe, comment pourrais-je leur communiquer la vérité intime de ma religion ?

Je n'ai donc pas le droit d'imposer ma foi à autrui ni même de la présenter comme la vraie religion.

Je prétends, cependant, que cette supériorité en matière de tolérance n'est pas une infériorité en matière d'apologétique, car, ce que je n'ai pas le droit d'*imposer*, je puis le *proposer*. Je n'affirmerai pas, il est vrai, une vérité qui n'en est pas une pour l'humanité, mais du moins, je décrirai une méthode de connaissance et je certifierai qu'elle fait mon bonheur.

Je sais fort bien que mon bonheur, ma pensée, ne sont pas ceux des autres. Mais qu'importe, si, en montrant aux hommes le fond de cette pensée, je les amenais à m'imiter, extérieurement au moins, et si, en jetant cette semence d'idéal dans un monde objectif et matériel, je contribuais à répandre un peu de bonheur en régularisant et en améliorant la marche du mécanisme universel, en un mot, si, par ma libre intervention, j'induisais une nouvelle série de phénomènes susceptibles d'accélérer la lente évolution des êtres vers un progrès fatal.

Puisque mon système conclut à la justice et à la tolérance, qui sait si quelque lecteur, se donnant l'illusion de posséder un domaine subjectif analogue au mien, n'adoptera pas telle de mes conclusions et amènera ainsi, du même coup plus de tolérance et plus de justice sociale dans les sociétés humaines ?

Cette seule éventualité, envisagée par ma conscience

morale, a suffi pour que je me sentisse obligé de parler.

L'apologétique subsiste donc ; quelle va être sa forme ?

Je m'efforcerai d'exposer aux hommes mes convictions et mon système ; je leur dirai que j'y puise le bonheur et la sérénité. Je leur affirmerai que ces vérités sont, pour moi, plus certaines que le soleil brillant dans l'espace, mais que je me crois un être spécial, que je ne suis pas sûr d'avoir pu exprimer l'inexprimable et que, par conséquent, ils resteraient dans la logique, en doutant de mes paroles.

Voici ce que je crois. J'en suis heureux. Tâchez d'en faire autant. Telle pourrait être ma prédication. Une telle méthode ne saurait ambitionner d'atteindre les résultats obtenus par les sermons enflammés des fougueux adeptes d'une dogmatique très étroite. Par contre, elle serait plus saine pour notre civilisation, où les névrosés abondent et, telle quelle, elle ferait peut-être impression sur les penseurs.

Dans sa forme, n'est-elle pas un peu celle de maint apologète et prédicateur modernes ? Ceux-ci mettent toujours au premier plan aujourd'hui ce qu'ils nomment improprement l'expérience personnelle et psychologique. N'est-ce pas là mon cas avec cette différence, toutefois, que je n'affirme pas la possibilité d'une expérience semblable pour tous.

En tout état de cause, je me refuse à croire que mon apologétique doive être fâcheuse. Elle me semble posséder cet avantage incontestable, sur toutes les autres, d'impliquer une absolue indépendance de la pensée humaine et de la recherche scientifique. Elle aurait aussi comme conséquence d'enlever toute acrimonie à ces discussions religieuses dont la violence est proverbiale,

et qui cesseraient le jour ou l'on aurait compris le rôle prépondérant du sentiment subjectif en ces matières. A supposer qu'on l'eût compris, on comprendrait du même coup que le prosélytisme ne peut pas se faire au moyen d'arguments logiques mais bien par voie de suggestion et l'on recourrait plus souvent à la force de l'exemple.

c) *En Morale religieuse.* — J'ai déjà montré ce qu'était ma morale, mais je tiens à faire ressortir ici les conséquences altruistes et bienfaisantes de ma foi.

Je répète que c'est, pour moi, un principe fécond de croire à ma responsabilité et au déterminisme de l'humanité. En effet, d'une part, il engendre la patience, le pardon des offenses et, d'autre part, il m'induit à aimer mon prochain. Je dis aimer parce que le sentiment qui m'oblige à travailler au bonheur de mon prochain me paraît être synonyme d'amour.

Mais, dira-t-on, c'est là tout au plus de la bienveillance, de l'intérêt, ce n'est pas de l'amour vrai, vivant, palpitant, tel qu'il éclate à chaque ligne de l'Evangile, tel qu'il se manifeste dans l'amour filial, maternel, conjugal, ou dans l'amour pour la patrie.

Je voudrais réfuter ce reproche et en montrer l'inanité.

Pour cela je demanderai qu'on veuille bien analyser rigoureusement la notion d'amour. Qu'est-ce que l'amour ? C'est un sentiment que nous reconnaissons, chez les hommes, au moyen des actions et réactions qu'il provoque. Nous constatons ainsi qu'il implique, de la part de celui qui l'éprouve, une volonté de procurer de la satisfaction, du bonheur matériel ou moral à l'être aimé. Parfois cette volonté est si forte que, pour l'accomplir, la personne qui aime sacrifiera délibérément son plaisir personnel et jusqu'à sa propre vie.

Cependant beaucoup d'efforts sont inintelligents et tel pourra compromettre, sans le vouloir, le bonheur de ceux qu'il aime; on en pourrait conclure à une cessation momentanée de l'amour. Or nous savons bien qu'un véritable amour est constant; c'est pourquoi nous le voyons non pas dans les actes seulement mais dans une attitude de volonté bonne et dans une intention bienveillante soutenue. Cette attitude et cette intention, ni les vicissitudes de l'existence, ni les erreurs temporaires, ni même l'ingratitude de ceux que nous aimons, ne sauraient les altérer.

Ce n'est pas tout : On peut imaginer, en effet, qu'un homme cherche à faire le bonheur d'un autre, sans l'aimer réellement. Quelle différence y a-t-il donc entre celui qui poursuit le bonheur d'autrui par amour et celui qui le fait par devoir ?

C'est que le premier éprouve un sentiment de plaisir, tandis que le bienfaiteur par devoir est obligé de vaincre une répugnance et de faire effort pour renoncer à son égoïsme. Si l'homme de devoir ressent une satisfaction, ce sera celle qui est produite *a posteriori* par la tranquillité de la conscience. L'homme qui aime, au contraire, poursuit à la fois son propre bonheur, en recherchant celui de l'être aimé; chez lui, le sentiment de plaisir est *a priori* et concomittant de l'acte altruiste.

L'amour me paraît donc résider dans une attitude altruiste spontanée de l'individu, c'est-à-dire dans un altruisme accompagné du sentiment de plaisir.

Eh bien, je prétends que ces caractères s'appliquent à mon attitude vis-à-vis de mon prochain, quand bien même il est un mécanisme pour moi. On a déjà vu que je lui pardonnais ses offenses et que je me sentais obligé

de travailler à son bonheur. Il me reste à affirmer qu'en le faisant, j'éprouve un sentiment de plaisir *a priori* et non pas seulement une satisfaction de conscience résultant du devoir accompli.

C'est absurde et c'est impossible, diront quelques-uns, mais ceux qui ont bien voulu suivre mon raisonnement comprendront d'emblée qu'il s'agit là d'un sentiment subjectif. A ce titre, je me refuse à le discuter et à en tirer des conséquences logiques, applicables au domaine objectif; en outre, je ne saurais admettre que des hommes le missent en doute. J'ai du plaisir à répandre du bonheur autour de moi, cela suffit pour que je me croie fondé à dire que j'aime mon prochain.

Il est certain qu'en vertu de mes propres principes, je serai porté à ambitionner en première ligne pour mon prochain le bonheur matériel. Mais peut-on dire que ce soit là un inconvénient ? Et la véritable charité, celle qui est de beaucoup la plus utile, socialement parlant, ne s'efforce-t-elle pas d'abord de nourrir et de vêtir les deshérités avant d'entreprendre la conversion de leur âme ?

Ma morale sera donc approuvée au point de vue social, puisqu'elle m'induit à être un membre utile de la société; cependant, possède-t-elle ce caractère absolu qui lui confère sa nature religieuse, et qui seul peut satisfaire ma conscience ?

Je réponds oui et voici pourquoi :

J'ai montré que mon attitude à l'égard du monde objectif et de l'humanité était la bienveillance et l'amour, c'est-à-dire l'intention bonne. Cette intention devra s'extérioriser par des actes, mais, dès leur origine, ces actes tomberont dans le domaine objectif. C'est un

être objectif, mon corps, qui sera l'instrument imparfait de mon moi subjectif. Cet instrument est déterminé, comme tout le reste, et en lui l'acte, une fois induit, suivra le cours fatal de sa destinée. C'est seulement par une autre intention, suivie d'une autre décision subjective, que je pourrai produire un nouvel acte susceptible de modifier le premier.

Par conséquent, il n'y a bien vraiment que mon intention, ma décision subjective, qui comptent; la répercussion objective n'est pas soumise à mon contrôle, comme telle. Quand bien même, pour la société, la seule valeur de mon action doive être son utilité objective (1), cependant, pour ma conscience subjective, la seule chose qui importera, ce sera l'intention.

Ainsi, un acte, fût-il le plus fécond en conséquences heureuses, risque d'être condamné par ma conscience; un sacrifice même, ou un dévouement, seront désap-

(1) C'est aussi d'après ce critère seulement, que je permettrai aux hommes de me juger. C'est celui de la justice humaine, cela est indéniable ! Et cela est bien, car les bonnes intentions ne doivent pas compter, quand elles ne sont pas suivies d'effet. L'humanité pourra toujours dire que l'enfer en est pavé.

N'est-ce pas là, encore, une conséquence heureuse de ce système de philosophie, que de faciliter la distinction entre les deux justices, toujours antagonistes, et de montrer leur raison d'être à toutes deux ? D'une part, la justice légale qui ne peut et ne doit s'attacher qu'aux faits. D'autre part, cette justice supérieure qui ne doit s'occuper que des intentions et qui devrait pouvoir sonder les cœurs.

Que d'erreurs, de catastrophes, de disputes, de révoltes, de crimes même, n'ont pas d'autre cause que la confusion fréquente de ces deux justices !

Quand donc tous les hommes se rendront-ils enfin compte qu'ils n'ont pas le droit de juger leurs semblables, — pas plus que d'être jugés par eux, — uniquement d'après les intentions ?

prouvés, s'ils sont accomplis par pure ostentation. La fin ne saurait justifier l'intention.

Une telle morale qui ne s'arrête pas seulement aux faits mais qui exige plus que l'obéissance extérieure à la lettre de la loi, qui pénètre jusqu'à mon âme, qui dicte une attitude à ma volonté et à tout mon être, qui m'élève au-dessus des contingences matérielles, qui me fait mépriser les préjugés et l'opinion publique, pour satisfaire ma conscience et qui enfin m'arrache à la justice humaine, tout en m'enseignant à la respecter dans les limites du monde objectif, n'est-elle pas digne d'être appelée une morale religieuse ?

En tous cas elle revêt pour moi ce caractère d'absolu, de divin, de sacré, qui est seul capable d'entraîner mon adhésion complète et ma soumission sans conditions.

En résumé, mes convictions ont, en morale, deux conséquences : 1° L'amour pour mon prochain. 2° La nécessité de juger mes semblables d'après leurs actions et moi-même d'après mes intentions, malgré le règne incontesté de l'utilitarisme dans le monde objectif.

d) *En Ecclésiologie.* — Que sera mon église ? va-t-on me demander. Pour répondre à cette question je distinguerai d'abord deux sortes d'églises :

Subjectivement, dirai-je, je ne puis être que le seul prêtre et le seul fidèle de mon Eglise. Cette idée ne choquera pas trop les partisans du sacerdoce universel, mais il est évident qu'elle ne sera pas suffisante au point de vue objectif. Examinons donc l'Eglise, dans le monde sensible, l'Eglise humaine. Qu'est-elle pour moi ?

Sans doute, elle se réduit théoriquement à une assemblée d'organismes déterminés et mécaniques, mais, pratiquement, elle est ce que mes lecteurs savent : une

organisation qui, comme toute chose objective, peut éveiller en moi des sentiments subjectifs. Or n'ai-je pas montré, plus haut, que ces sentiments étaient bienfaisants pour ma personnalité et que j'ai du plaisir à certaines cérémonies religieuses. Eh bien, le raisonnement qui s'appliquait aux cérémonies s'applique aussi à l'Eglise et je puis dire que j'éprouve de la satisfaction à collaborer avec des hommes sur lesquels, et au moyen desquels, je puis agir et exercer cette action bonne, étudiée en morale.

Ils ont beau être des mécanismes, que m'importe, puisque mes sentiments sont réels et que ces mêmes sentiments peuvent me servir à édifier mon bonheur, *en faisant celui des autres*.

En disant cela, je ne voudrais pas risquer d'être mal compris. Je veux dire que le bonheur des autres est d'un ordre très différent du mien. Il consiste en un ensemble de réactions nerveuses qui signifient un fonctionnement normal et bien adapté des mécanismes en question. Or ce bon fonctionnement est demandé par ma conscience qui m'oblige à y contribuer, puisque je peux le faire par mes actes librement décidés. Par conséquent il est naturel que j'éprouve de la satisfaction à la bonne marche d'une Eglise, quoiqu'elle soit objective; je me sens obligé de lui apporter mon concours parce que cet organisme, soumis aux lois de la physiologie et de la psychologie des foules, me paraît être un facteur nécessaire au bonheur d'un grand nombre d'hommes. Ce facteur est donc utile au bon fonctionnement de la machine sociale humaine.

Dans ces conditions, on comprendra que toutes les formes ecclésiastiques me semblent avantageuses, si elles

sont adaptées aux besoins des fidèles; une Eglise qui ferait le bonheur d'un petit nombre et opprimerait les autres ne saurait prétendre à mon approbation.

Je reconnais donc que l'Eglise objective peut exister légitimement. Mais, où est la communion qui doit régner entre tous ses membres, que deviennent les sentiments de fraternité chrétienne et humaine qu'on va exiger de moi ? Puis-je les éprouver sans renier mes propres principes ?

Voyons d'abord la communion spirituelle. Si l'on veut appliquer ce terme au sentiment de satisfaction auquel je faisais allusion tout à l'heure et que j'ai éprouvé dans le sein d'une organisation ecclésiastique, je puis affirmer qu'il ne m'est pas étranger, quoique je puisse douter qu'il soit accessible aux autres hommes.

Ensuite, au sujet de la fraternité, je répondrai avec conviction que j'éprouve ce sentiment pour les chrétiens et pour l'humanité en général. Si j'avais un frère, j'aurais une affection tout à fait analogue à son égard parce que mon frère serait objectif comme le reste du monde.

Mais, dans ce terme de fraternité, tel qu'il est compris par l'homme moderne, se cache peut-être une exigence plus grave, que la Révolution française a affirmée : c'est l'égalité. Posée ainsi, de façon radicale, loyale et péremptoire, la question est résolue d'avance pour moi. Elle est en opposition avec la base même de toute ma philosophie.

Non, aucun homme, aucune créature, aucun être, appartenant au monde objectif, ne pourrait se comparer à ma personnalité subjective.

En résumé : 1° Impossibilité d'une Eglise subjective qui serait un non-sens.

2° Reconnaissance d'une Eglise objective qui m'inspirera des sentiments de bienveillance et de fraternité, si elle remplit ces conditions : Contribuer au bonheur des hommes et provoquer chez moi, pendant ses cérémonies religieuses et à propos de l'administration de la charité, ces sentiments de plaisir intérieur mentionnés plus haut.

3° Impossibilité d'une égalité complète entre les autres hommes et mon moi subjectif.

Tel sera mon point de vue ecclésiastique. Qu'on le discute, certes je l'admets, mais je prétends qu'il en vaut bien un autre, puisqu'on ne saurait en tirer aucune conséquence fâcheuse pour une Eglise fidèle aux principes de charité, de justice et de fraternité du christianisme.

FIN DE LA DEUXIÈME PARTIE

Conclusion générale

Toutes les contradictions sont levées mais pourquoi avoir écrit ce livre ? Parce que ce système, quand bien même il serait une illusion pour un autre homme que moi contribuerait cependant s'il était adopté par lui au bonheur de cet homme et à celui de l'humanité par extension.

Je viens de faire le plus grand effort possible pour atteindre à une philosophie générale qui soit rigoureusement logique et débarrassée de toute antinomie.

Dans tout ce qui précède il me semble qu'il n'y a plus de contradiction ; la seule qu'on pourrait m'objecter, c'est ce livre lui-même.

Pourquoi raconter tout cela à des mécanismes irresponsables ?

A cette question, j'ai déjà répondu dans le paragraphe 4, c, du chapitre précédent, mais je répéterai ici que, si je puis contribuer à la bonne marche des mécanismes humains, je dois le faire, fût-ce en leur présentant un système qui ne serait vrai que pour moi seul.

Je terminerai donc par les mots que j'employais en parlant de la défense et de la propagation de ma foi : Voilà ce que je crois, j'en suis heureux ; que d'autres tâchent de croire de même, et, quand bien même cette théorie serait une illusion pour eux, peut-être y trouveront-ils quelque satisfaction.

Dans tous les cas, mes lecteurs peuvent être certains que cette manière de voir, s'ils l'adoptaient, ne les entraînerait jamais à commettre une action mauvaise pour l'humanité, pour leur patrie, pour leur famille ou pour leur personne. C'est ce que je voudrais avoir réussi à prouver dans les pages qu'on vient de lire.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032020538